

प्रकाशक

भारत प्रकाशन मन्दिर,
अलीगढ

सङ्गोवित सस्करण

मूल्य दस रुपया

मुद्रक
चन्द्रप्रकाश शर्मा,
आदर्श प्रेस, अलीगढ

प्रथम संस्करण की

भूमिका

हिन्दी-जगत् में सूर-साहित्य-सम्बन्धी अनेक ग्रन्थों के होते हुए, और पुस्तकों के लिखने के प्रयाम के औचित्य पर दो शब्द अपेक्षित हैं। साहित्य के विस्तीर्ण क्षेत्र में व्यक्तिगत रूचि के अनुसार तो अनेक समस्याएँ होती ही हैं, किन्तु कुछ समस्याएँ ऐसी भी होती हैं, जिनका अनुभव साहित्य-सेवीमात्र को होता है। उनकी पूर्ति के प्रकार पृथक्-पृथक् हो सकते हैं। प्रत्येक लेखक साहित्य के मन्दिर में किसी प्रयोजन और साधना को लेकर प्रवेश करता है। प्रत्येक प्रवर्तन में प्रवृत्त व्यक्ति का कोई प्रयोजन और साधना में मानसिक प्रेरणा अवश्य निहित रहती है। अतः प्रस्तुत प्रवर्तन के मूल में कोई प्रेरणा अथवा प्रयोजन है, यह कहने की आवश्यकता नहीं। बात यह है कि श्रीमद्भागवत और सूरसागर का तुलनात्मक अध्ययन करते समय मुझे अनेक प्रेरणाएँ मिली और सूर-सम्बन्धी उपलब्ध साहित्य के अवलोकन के उपरान्त कुछ आवश्यकताओं का भी अनुभव हुआ। गवेषणात्मक प्रबन्ध में तो विषय की परिमिति और शोध-कार्य का संयति के प्रतिबन्धों के कारण न तो प्रेरणाओं द्वारा प्रदर्शित मार्ग पर ही प्रवृत्त हुआ जा सकता है, और न ही आवश्यकताओं की पूर्ति पर विचार किया जा सकता है। इसलिए भक्त-कवि सूरदास पर एक स्वतंत्र पुस्तक लिखने की बात मन में आई, किन्तु कहाँ तो विश्वसाहित्य-गगन के देदीप्यमान नक्षत्र सूर, और वहाँ भौतिक वासनाओं का मणिपट पतझा में ? सूर के साहित्य-महोदधि का मन्तरण मानसिक दुर्बलताओं को लिये हुए मुझसे कतिपय माधवों के सबल द्वारा कैसे संभव हो सकता है ? फिर भी—

‘तितोषुं दुंस्तर मोहादुत्पेनास्मि नागरम् ।’

उपलब्ध साहित्य-मामग्री के पतवारों के आधार पर वह दुःसाहस कर ही बँटा। यो तो सारे ही हिन्दी-साहित्य-सागर के मंदन को आज आवश्यकता है, फिर भी भक्ति-कालीन साहित्य के पुनर्विवेचन और न्योजन-मामग्री के आधार पर नवीन तथ्यों के प्रकाश में उनके पुनःपर्यवेक्षण की परम आवश्यकता है, क्योंकि इस युग के साहित्य में भारतीय सृष्टि और धर्म की युग-युगान्तर की परम्पराएँ निहित हैं। नन्द की बात है कि ब्रज-भाषा के बहुत से कवि अभी अज्ञकार में हैं। कहना न होगा कि ब्रज-भाषा के कवि जहाँ एक और धार्मिक दृष्टिकोण से साताद्विषों में चले आते हुए भक्ति-प्रान्दोलन का समन्वित रूप प्रस्तुत करते हैं, वहाँ साहित्यिक परम्पराओं का भी प्रतिनिधित्व करते हैं। ज्ञानाद्विषों तक ब्रज-भाषा उत्तरी भारत की साहित्यिक भाषा रही है और अनेक प्राचीन परम्पराओं की इसमें प्रथम निना है। गीत-धोनी, जिसका साहित्यिक रूप ही आज हमारी राष्ट्र-भाषा के पद पर पानीय है, ब्रज-भाषा के राज्य-राज में नैवाह ममभी जाती थी।

महाशय सूरदास जी का नाव्य जहाँ एक और सैजी हुई साहित्यिक ब्रज-भाषा में साताद्विषों में चली जाती हुई साहित्यिक परम्पराओं को नये नैचि में टालकर प्रस्तुत करता है, वहाँ दूसरी और विभिन्न धार्मिक परम्पराओं का समन्वय भी उममें है। उत्तर और दक्षिण भारत में बुद्ध-जान से ही धार्मिक परम्पराएँ विभिन्न रूपों में उत्पन्न रही थी, और

राजनीतिक तथा सामाजिक परिस्थितियों के अनुभूत उनमें बराबर परिवर्तन और संशोधन भी हो रहे थे। दसवीं शताब्दी से पूर्व उत्तरी और दक्षिणी परम्पराओं के समन्वय का कोई श्रवण न था सका था। वैष्णव सम्प्रदाय के विभिन्न आचार्यों के द्वारा ही यह समन्वय सम्भव हो सका। स्वामी शंकराचार्य जी से लेकर बल्लभाचार्य जी तक समन्वय की यह प्रक्रिया चलती रही, जो शास्त्रीय पक्ष तक ही सीमित न रह कर लौकिक पक्ष तक भी पहुँची। परन्तु इन आचार्यों की भाषा संस्कृत होने के कारण साधारण कोटि के मनुष्यों तक उनके विचारों की पहुँच सम्भव न थी। यही कारण था कि भक्त-सन्त जनता की भाषा में ही सर्वसाधारण के लिए एक सरल भक्ति-मार्ग निकाल रहे थे। यह सन्त-समाज, क्या दक्षिण में और क्या उत्तर में एक ही भावना में अनुप्राणित था। हो सकता है कि आलवार भक्तों का प्रभाव भी महागङ्गा में से होता हुआ उत्तरी भारत में आया हो। इन मन्तों की वाणी में समन्वय का स्वर तो था, पर उनके साथ शास्त्रीय साज का आधार नहीं था। इस कमी को वैष्णव सम्प्रदायों में दीक्षित मन्तों ने पूरा किया। उन्होंने एक ओर तो शास्त्रीय परम्पराओं को लोक-रुचि के माँचे में ढालकर प्रस्तुत किया और दूसरी ओर विभिन्न मत-मतान्तरो और सम्प्रदायों के अष्टे-प्रष्टे मिद्धान्तों का समावेश और समन्वय अपनी रचनाओं में किया। ऐसे सन्तों में महात्मा सूरदास अग्रगण्य हैं।

सूरदास जी ने साहित्य का कई दृष्टिकोणों से अध्ययन हुआ है और विद्वानों ने उच्चकोटि की साहित्यिक सामग्री प्रस्तुत की है, परन्तु उनका यथासम्भव सर्वाङ्गीण विवेचन नहीं हुआ। इसी बात को दृष्टिकोण में रखकर मैंने यह प्रयास किया है और इस पुस्तक में सूर के जीवन-चरित से लेकर काव्य-पक्ष तक विचार किया है। मैं यह निःसंकोच स्वीकार करता हूँ कि सूर-साहित्य-विषयक सभी उपलब्ध सामग्री का मैंने उपयोग किया है। सूर-साहित्य की पृष्ठ-भूमि प्रस्तुत करते हुए मैंने पाठकों के समक्ष एक नया दृष्टिकोण रखा है। मेरा अपना विश्वास है कि भक्ति-युग के सर्वश्रेष्ठ कवि किन्हीं राजनीतिक परिस्थितियों के कारण भक्ति श्रयवा साहित्य के क्षेत्र में प्रवृत्त नहीं हुए थे, और न ही सामाजिक चित्रण उनका ध्येय था। व्यक्तिगत साधना में लीन साधु को इन सब भ्रमों से क्या लेना? यह सत्य है कि एक विशेष सम्प्रदाय में दीक्षित होने के कारण उसकी परम्पराओं का निर्वाह सूर ने अपना कर्तव्य समझा, परन्तु क्या वे सोलह श्राने उसका निर्वाह कर सके? इस प्रश्न का असदिग्ध उत्तर खोज निकालने में हमें सन्देह है। भौतिकता से विरत हुए भक्त की तडपन के साथ-साथ उनकी साधना में जीवन-मुक्त साधक की निर्मल उद्दाम आनन्दकेलि भी हैं। स्थूल रूप से इन दोनों प्रकार की भावनाओं को प्रस्तुत करने वाले उनके पदों में हमें शताब्दियों से चले आते हुए भक्ति-प्रान्दोलन का समन्वित रूप स्पष्ट देख पड़ता है। सूर-साहित्य के आधार का विवेचन करने के लिये मैंने भागवत के अतिरिक्त अन्य सभी वैष्णव सम्प्रदायों की भी छान-बीन की है, और सभी वैष्णव सम्प्रदायों का तुलनात्मक विवरण प्रस्तुत किया है।

ग्यारह अध्यायों में विभक्त इस पुस्तक के अन्त में सूर-साहित्य की कुछ ज्ञातव्य बातों की ओर भी संकेत किया गया है। प्रथम अध्याय में सूर के जीवन-चरित पर विस्तार से विचार किया गया है और उनके जीवन से सम्बद्ध सभी उपलब्ध सामग्री के आधार पर निष्कर्ष निकाले गये हैं। इस सामग्री का विभाजन बाह्य और अन्त साक्ष्य के रूप में किया गया है। प्रथम कोटि में सूर के जीवन से सम्बद्ध वे घटनाएँ ली हैं, जिनका उल्लेख सम-सामयिक तथा परवर्ती प्राचीन लेखकों व कवियों ने अपनी कृतियों में किया है। इसके

भक्तगंत साम्प्रदायिक-साहित्य, वाचो-साहित्य, पर्यटनों परियों और भक्तों के उन्नेत तारा तत्कालीन इतिहास-ग्रन्थ प्राते हैं। हिन्दी-साहित्य के इतिहास और मूल-विषयक धारोचन-त्मक ग्रन्थ भी इसी कोटि में प्राते हैं। दूसरी कोटि में मूल के वे आत्म-विषयक ग्रन्थ हैं, जो उनके पदों में यत्र-तत्र प्राप्त होते हैं, और जिनकी नगति नीच-तान कर विद्वानों ने उनके जीवन में लगाई है।

द्वारे अध्याय में मूल के साहित्य की सीमा का भी गड है। इस सम्बन्ध में न तो वाचो-साहित्य ही में, और न ही उनके मम-नामयिक इतिहास-ग्रन्थों में कोई विशेष उल्लेख है। इनलिए नोज-रिपोर्ट, इतिहास-ग्रन्थ एवं पुस्तकालयों में सुरक्षित उन पुस्तकों के आधार पर उनके साहित्य का निर्णय किया गया है, जो मूल के नाम में प्रचलित हैं। इन ग्रन्थों की प्रामाणिकता, अप्रामाणिकता तथा विषय-क्रम का विवेचन भी किया गया है। इस विषय में एक महत्वपूर्ण बात यह है कि मूलगागर के महात्मक और द्वादश-स्कषात्मक मन्त्र-ग्रन्थ प्राप्त होने हैं। दोनों ही प्रकार के प्राण ग्रन्थों का तुलनात्मक विवेचन करते हुए, वाचो-साहित्य और साम्प्रदायिक परम्पराओं में उनकी नगति लगाने का प्रयत्न किया है।

तीसरे अध्याय में मूल-साहित्य की पृष्ठ-भूमि प्रस्तुत की है, जो भारत के मध्य युग का इतिहास है और जिनमें वह महान व्यापक आन्दोलन अन्तर्हित है, जो भक्ति-आन्दोलन के नाम में प्रसिद्ध है। वास्तव में विभिन्न युगों के प्रमुख स्तरों के बीच में मन्त्र-मन्द विन्दु अध्यात्म गति में बढ़ती हुई, अनेक दिशाओं में उन्नी-नीची बहुर धारों वाचो विविध विचार-धाराओं को आत्मनाय करती हुई, निम्न-भिन्न मन्त्र-दायो वी निदान्त-तार-मुषा में प्राणियों के अन्त-करण को नृप करती हुई, भारतीय साधना की अन्धकित्नी वा अध्व इस महाकवि का 'नाम' है। भक्ति-आन्दोलन का मन्त्र-वैदिक काल में केवल मूक्तियों के समय तक की विभिन्न साधनाओं का अध्ययन है। वैदिक काल में जलो प्राती हुई भक्ति की वह प्रजन्मधारा—जो उपनिषदों, ब्राह्मण-ग्रन्थों, स्मृतियों और पुराणों के मार्ग से बढ़ती हुई प्रवना रन और मार्ग बदल चुकी थी, इन भक्ति-आन्दोलन के महाप्रवाह में चिनीन हो गई। बौद्धों और जैनों की भी वह धर्म-साधना, जो प्रतिमा को परमधर्म जानकर बनी थी और पीछे सामिक उज्जालों में फलकन धरने मूल रूप को विरक्त कर चुकी थी, इन भक्ति-आन्दोलन में महायक बनी। दक्षिण के बालनार भक्तों की भक्ति-भावना, जो मन्त्रे हृद्य की प्रतीक की और लोत-गीतो तथा आसीन भावों में प्रस्तुत होती हुई उन्नी प्राप्त के दिग्गज आचार्यों के निदा तो वा मूल कारण बन चुकी थी, इन भक्ति-आन्दोलन की प्रेरणा देने वाली हुई। नाच-गीतो सम्प्रदाय वा भी इनमें गणना स्थान है। इन भाग्य-य सम्प्रदायों और मत्त-मनात्मनों के धर्तित्ति-सुखाभावों, विवेककर मूक्तियों की बह-प्राप्त नामता थी, जो ज्ञान और उपामना वा मन्त्र-वैदिक उपनिषद करती हुई लोत-हृद्य की प्रेरणा के रूप में बोन बनी, भारतीय धर्म-साधना की प्रेरणा रन ली थी। इन विभिन्न प्रवाहों की आत्मनाय करता हुआ भक्ति वा बह विभुय प्रवाह मन्त्रे मन्त्रापी बह उन्नी निदाय और तत्त्वमसी तो क्या कि नाय मन्त्र-वैदिक मन्त्र-वैदिक विभुय लो बह। इन धार्मिक परिस्थितियों के धर्तित्ति-साहित्य और साहित्यिक परिस्थितियों पर भी इन अध्याय में प्रकाश प्राप्त रग है।

चतुर्थ प्रध्याय मे भक्ति-आन्दोलन में दक्षिण के योग और वैष्णव सम्प्रदाय के सिद्धान्तों का विवेचन हुआ है। वास्तव में ८वीं शताब्दी से १५वीं शताब्दी तक दक्षिण ही सुधार का केन्द्र रहा। वैष्णव, शैव आदि भक्तों ने भक्ति पर बल दिया और आचार्यों ने अपने-अपने दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। राजनीतिक और सामाजिक परिवर्तनों के कारण धर्म की जो धारा दक्षिण में पहुँच गई थी, वह अग्रसर पाकर फिर उत्तरी भारत की ओर वही और अनुकूल वातावरण पाकर एक अत्यन्त विद्यालय और विस्तृत प्रवाह में परिणत हो गई। चैतन्य महाप्रभु और वल्लभाचार्य ने इसमें विशेष योग दिया। चैतन्य ने भक्ति में भाव-पक्ष की प्रबलता पर जोर दिया, और वल्लभाचार्य ने विधि-विधान और बाह्य रूप की विशेष प्रशंसा दी। सूरदास जी पर चैतन्य का भी पर्याप्त प्रभाव लक्षित होता है। सहजियाँ, सखी और राधावल्लभीय आदि सम्प्रदाय इस युग में रागात्मिका भक्ति से प्रेरित होकर अपने सिद्धान्तों का प्रचार जनता में कर रहे थे, और साथ ही साथ सन्तों का एक वर्ग मनुष्य की सामान्य भाव-भूमि के आधार पर जाति पति के बन्धनों से परे, साम्प्रदायिकता के आवरण को दूर फेंककर एक ही ईश्वर की निष्ठा का प्रतिपादन कर रहा था। इन सभी सम्प्रदायों का इस अध्याय में उल्लेख किया गया है। हमारे चरितनायक भक्त-प्रवर सूरदास इस भक्ति-पारावार में झूठो-उतराती जन-गाधारण की नौका के फणधार कहे जा सकते हैं, जिन्होंने मत-मतान्तरो के भ्रूभावात से उगमगाती हुई उम साधना-तरण को प्रेमाभक्ति की पतवारों से ब्रजधाम के स्वर्णतट पर लाकर खड़ा कर दिया। ससार के सकीरों वातावरण में तडपते हुए मानव को उन्होंने उस उच्च भाव-भूमि पर लाकर बैठा दिया, जहाँ एक ओर तो वह ऐहिकता की कलुषित दुर्गन्ध से मुक्त होकर ईर्ष्या-द्वेष, छल-बपट आदि से रहित उन्मुक्त वायुमण्डल में सीम ले सका; और दूसरी ओर सांसारिक ताप से तप्त मनुष्य की दशा पर आँसू बहाता हुआ हाथ बढाकर उसे ऊपर उठने में सहारा दे सका। इस प्रकार जनता की कुत्सित वृत्तियों का परिष्कार कर उन्हें कृष्ण-भक्ति की ओर उन्मुख कर सूर ने लोक-कल्याण का बड़ा भारी कार्य किया।

'पुराण-साहित्य और कृष्ण का विकास' शीर्षक पञ्चम अध्याय में पुराण-साहित्य के विश्लेषण के साथ वैदिक-साहित्य से पौराणिक युग तक के कृष्ण-विषयक उल्लेखों पर विचार किया गया है। हमारा अपना अनुमान है कि पुराणों की स्थिति चाहे किसी रूप में क्यों न हो, वैदिक काल में भी थी। अपनी इस मान्यता की पुष्टि में हमने वैदिक-साहित्य से प्रमाण भी उपस्थित किये हैं। यह बात अवश्य है कि जिस रूप में पुराण आज उपलब्ध हैं, उस रूप में प्राचीन काल में न रहे होंगे। किन्तु पुराणों में जितने भी मुख्य तत्त्व दीख पड़ते हैं, उन सभी के सूत्र वैदिक-साहित्य में किसी न किसी रूप में मिल जाते हैं। अन्तर केवल इतना है कि वैदिक ग्रन्थों में उनका आभास मात्र है, और पुराणों में विकसित रूप। 'पुराण संहिता' शब्द से हमारे इस कथन की पुष्टि होती है। बात यह है कि जैसे-जैसे हमारे वाङ्मय का सकलन और सम्पादन होता गया, वैसे-वैसे ही पुराण-साहित्य विकसित होता गया और उसमें नवीन-नवीन कथाओं का समावेश, वशों का वर्णन और सिद्धान्तों का सकलन होता गया। आगे चलकर जब कई धार्मिक सम्प्रदायों का जन्म हुआ तो उन्होंने पुराणों को अपने प्रचार का साधन बनाया। महाभारत के पश्चात् पुराण-लेखन-प्रवृत्ति ने और भी बल पकड़ा। इसमें सन्देह नहीं कि यह प्रवृत्ति मध्य युग के अन्त तक चलती रही। रूपक की प्रवृत्ति ने वास्तविकता को और भी अन्धकार में धकेल दिया और वह साधारण

चतुर्थ अध्याय में भक्ति-ग्रान्दोलन में दक्षिण के योग और वैष्णव सम्प्रदाय के सिद्धान्तों का विवेचन हुआ है। वास्तव में १५वीं शताब्दी से १२वीं शताब्दी तक दक्षिण ही सुधार का केन्द्र रहा। वैष्णव, शैव आदि भक्तों ने भक्ति पर बल दिया और आचार्यों ने अपने-अपने दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। राजनीतिक और सामाजिक परिवर्तनों के कारण धर्म की जो धारा दक्षिण में पहुँच गई थी, वह अगसर पाकर फिर उत्तरी भारत की ओर बही और अनुकूल वातावरण पाकर एक अत्यन्त विशाल और विस्तृत प्रवाह में परिणत हो गई। चैतन्य महाप्रभु और वल्लभाचार्य ने इसमें विशेष योग दिया। चैतन्य ने भक्ति में भाव-पक्ष की प्रबलता पर जोर दिया, और वल्लभाचार्य ने विधि-विधान और बाह्य रूप को विशेष प्रश्रय दिया। सूरदास जी पर चैतन्य का भी पर्याप्त प्रभाव लक्षित होता है। सहजिया, ससी और राधावल्लभीय आदि सम्प्रदाय इस युग में रागात्मिका भक्ति से प्रेरित होकर अपने सिद्धान्तों का प्रचार जनता में कर रहे थे, और साथ ही साथ सन्तों का एक वर्ग मनुष्य की सामान्य भाव-भूमि के आधार पर जाति पंक्ति के बन्धनों से परे, साम्प्रदायिकता के आवरण को दूर फेंककर एक ही ईश्वर की निष्ठा का प्रतिपादन कर रहा था। इन सभी सम्प्रदायों का इस अध्याय में उल्लेख किया गया है। हमारे चरितनायक भक्त-प्रवर सूरदास इस भक्ति-पारावार में इयती-उतराती जन-साधारण की नौका के कर्णधार कहे जा सकते हैं, जिन्होंने मत-मतान्तरों के ऋग्भावात् में उगमगाती हुई उस साधना-तरण को प्रेमाभक्ति की पतवारों से ब्रजधाम के स्वर्णतट पर लाकर खड़ा कर दिया। ससार के सकीर्ण वातावरण में तड़पते हुए मानव को उन्होंने उस उच्च भाव-भूमि पर लाकर बैठा दिया, जहाँ एक ओर तो वह ऐहिकता की क्लृपित दुर्गन्ध से मुक्त होकर ईर्ष्या-द्वेष, छल-वपट आदि से रहित उन्मुक्त वायुमण्डल में साँस ले सका; और दूसरी ओर सांसारिक ताप से तप्त मनुष्य की दशा पर आँसू बहाता हुआ हाथ बढ़ाकर उसे ऊपर उठने में सहारा दे सका। इस प्रकार जनता की कुत्सित वृत्तियों का परिष्कार कर उन्हें कृष्ण-भक्ति की ओर उन्मुख कर सूर ने लोक-कल्याण का बड़ा भारी कार्य किया।

‘पुराण-साहित्य और कृष्ण का विकास’ शीर्षक पञ्चम अध्याय में पुराण-साहित्य के विश्लेषण के साथ वैदिक-साहित्य से पौराणिक युग तक के कृष्ण-विषयक उल्लेखों पर विचार किया गया है। हमारा अपना अनुमान है कि पुराणों की स्थिति चाहे किसी रूप में क्यों न हो, वैदिक काल में भी थी। अपनी इस मान्यता की पुष्टि में हमने वैदिक-साहित्य से प्रमाण भी उपस्थित किये हैं। यह बात अवश्य है कि जिस रूप में पुराण आज उपलब्ध हैं, उस रूप में प्राचीन काल में न रहे होंगे। किन्तु पुराणों में जितने भी मुख्य तत्त्व दीख पड़ते हैं, उन सभी के सूत्र वैदिक-साहित्य में किसी न किसी रूप में मिल जाते हैं। अन्तर केवल इतना है कि वैदिक ग्रन्थों में उनका आभास मात्र है, और पुराणों में विकसित रूप। ‘पुराण संहिता’ शब्द से हमारे इस कथन की पुष्टि होती है। बात यह है कि जैसे-जैसे हमारे वाङ्मय का सकलन और सम्पादन होता गया, वैसे-वैसे ही पुराण-साहित्य विकसित होता गया और उसमें नवीन-नवीन कथाओं का समावेश, वशों का वर्णन और सिद्धान्तों का सकलन होता गया। आगे चलकर जब कई धार्मिक सम्प्रदायों का जन्म हुआ तो उन्होंने पुराणों को अपने प्रचार का साधन बनाया। महाभारत के पश्चात् पुराण-लेखन-प्रवृत्ति ने और भी बल पकड़ा। इसमें सन्देह नहीं कि यह प्रवृत्ति मध्य युग के अन्त तक चलती रही। रूपक की प्रवृत्ति ने वास्तविकता को और भी अन्धकार में धकेल दिया और वह साधारण

एव गीत-गोविन्द हैं, तम भाषा में विद्यापति और चण्डीदास ने राधा का वर्णन किया था। राधा के चित्रण में मूर अपने पूर्ववर्ती कवियों में कहां तक प्रभावित हुए तथा कहां तक उन्होंने अपना मौलिक चित्रण प्रस्तुत किया ? इन पर भी हमने इस प्रकरण में विचार किया है। वास्तव में मूर की राधा में—विद्यापति, जयदेव, चण्डीदास और ब्रह्मवैवर्त की राधा की विशेषताओं का समन्वय तो हुआ ही है, नाथ ही स्वाभाविक मनोवैज्ञानिकता के स्वर्णिम वर्ण से उन्होंने अपनी राधा को ऐसा रूप दिया है कि उनमें पहले के सभी चित्र फीके पड़ गये हैं। उनकी राधा के प्रेम में स्वाभाविक विरासत है। उन्होंने कंसोय की मयत चपलता और यौवन के उद्दाम सागर में डूबती हुई राधा का ही चित्रण नहीं किया, अपितु अपने भोलेपन से सबके मन को हरने वाली और सहज निर्वास तरलता से मनमोहन श्याम का मन मोहने वाली 'वालिका राधा' का भी चित्रण किया है। यह मूर की अपनी देन है, निजी मौलिकता है। उनकी राधा में चाहे परकीया की तीव्र वेदना न हो, परन्तु स्वकीया की गम्भीर और स्वाभाविक उत्कठा अग्रश्य है।

अष्टम अध्याय में मूर के दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है। यद्यपि मूरदास जी तत्त्वतः दार्शनिक नहीं थे, वे तो मन्त्र-भक्त और निष्ठ-कवि थे। उनका लक्ष्य दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन नहीं था। भगवान् की भक्ति में विभोर हुए उनके हृदय की तन्वी से जो राग स्वतः निर्गत हुए, उन्हीं का सकलन मूरनागर है। फिर भी हम इस ग्रन्थ की शताब्दियों से चली आती हुई धार्मिक परम्पराओं का आश्रय स्वन कह सकते हैं। इसीलिए भक्ति-रस से लयान्वय भरा रहने पर भी इनमें निदान्त्र-रसों की कमी नहीं है, किन्तु स्वतन्त्र रूप से इसमें दार्शनिक सिद्धान्तों की प्रतिष्ठा सिद्ध करना सम्भव नहीं। इसीलिए मूर के दार्शनिक पक्ष को समझने के लिए जहाँ पिछले कई शताब्दियों के धार्मिक आन्दोलन का मन्थन प्रावश्यक है, वहाँ विभिन्न वैष्णव सम्प्रदायों के सिद्धान्तों का परिचय भी उपलब्ध है। वैष्णव सम्प्रदायों ने अपना आधार श्रीमद्भागवत को माना है, और बल्लभ-सम्प्रदाय ने तो उसे बहुत ही अधिक मान्यता मिली है। इसलिए इन प्रकरण में हमने भागवत के मुख्य दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन करते हुए बल्लभाचार्य जी के दार्शनिक सिद्धान्तों का विवरण प्रस्तुत किया है। वैष्णव सम्प्रदाय के आचार्यों ने श्रीकृष्ण-लीलाओं को भी आध्यात्मिक रूप में लिया है और गोपी, गोप, राधा, मुरली आदि को प्रतीक रूप से स्वीकार किया है। चैतन्य महाप्रभु के सिद्धांतों ने तो वैष्णव सम्प्रदायों को शास्त्रीय रूप देने में बहुत योग दिया। इस प्रकरण में हमने कृष्ण-लीलाओं के आध्यात्मिक पक्ष और प्रतीकात्म्य पर विस्तार से विचार किया है, और फिर जीव, जगत्, नकार, भावा, मोक्ष आदि के विषय में मूर की मान्यताओं का विवेचन किया है। इन सभी विषयों में मूर ने केवल अपनी मौलिकता ही नहीं, निर्भीकता भी दिखाई है। उन्होंने दार्शनिक सिद्धान्तों का व्यापक नहीं की है। अज्ञान में प्रवेश करने से पहले चाहे उनका मन माया और अविद्या ही जोकन में रमा हो, रस के स्पर्श से तो मानो उन्हें परमध्यान ही प्राप्ति ही ही गई थी, जहाँ परमात्म नगमान् का जीवन-गान ही वे अपना उत्तम मनमोह रहे। आत्ममुक्त भक्त की मौलिक विभिन्न कौटिल्यों के पत्रों में पढ़ने में क्या मतलब ? इनविषय मूरनागर ने दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रथम विवेचन नहीं किया, किन्तु एक विशेष सम्प्रदाय में जीवन-रस के कारण उदयता प्रभाव प्रदर्शित होना है।

१—दशम स्कन्ध के अतिरिक्त अन्य स्कन्धों में भागवतानुसरण की बात केवल दुहराई गई है, अनुसरण किया नहीं गया। दशम स्कन्ध में भी गेय पदों में सूर की दृष्टि भागवत की अपेक्षा भावना के अधिक विस्तृत प्राङ्गण में चौकड़ी भरती दीग पड़ती है।

२—भागवत में प्राये हुए पौराणिक और ऐतिहासिक आख्यानों की सूरसागर में पूर्ण अपेक्षा की गई है, कथाओं में पारस्परिक सम्बन्ध भी नहीं है और पद भरती के से प्रतीत होते हैं।

३—भागवत के दार्शनिक पक्ष को भी सूरसागर में प्रथम नहीं दिया गया है। स्तोत्रों और प्रवचनों के रूप में भागवत में दार्शनिक सिद्धान्तों की जमीं विस्तृत व्याख्या मिलती है, उसका लेशमात्र भी सूरसागर में नहीं। वस्तुतः 'विद्यावता भागवते परीक्षा' वाली उक्ति भागवत के दार्शनिक पक्ष से ही चरितार्थ होती है।

४—जिस स्थान पर सूरसागर में 'भागवत' के वर्णन को ज्यों का त्यों अपनाने का प्रयास किया भी गया है, वहाँ उसमें शिथिलता या गई है और वर्णन में अस्वाभाविकता-सी प्रतीत होती है। ऐसे प्रसङ्गों में कवि का कथन नीरस और केवल कथापूर्ति हेतु किया हुआ प्रतीत होता है। ऐसे स्थानों में कही तो वर्णनात्मक शैली के दर्शन होते हैं और कही ऐसी अस्पष्ट समास-शैली मिलती है कि ज्ञात होता है, मानो कवि को कथाओं का भार बलात् ढोना पड़ रहा है।

सप्तम अध्याय में सूरदास के कृष्ण और गोपियों का स्वरूप दिखाया गया है। इस प्रकरण में हमने सूर के पात्रों को भागवतकार के पात्रों की तुलना में रख कर देखा है। यद्यपि सूरदास जी ने कृष्ण के मानव-रूप को ही प्रधानता दी है, फिर भी वे उनके अतिप्राकृत, लोकातीत रूप के चित्रण का लोभ सवरण नहीं कर सके हैं। यह दूसरी बात है कि मानवीय रूप की स्वाभाविकता के कारण उनका अलौकिक रूप दब-सा गया है। कृष्ण का रूप, सौन्दर्य-वर्णन, उनकी क्रीडाओं और चेष्टाओं का विवेचन तथा विभिन्न सस्कारों, उत्सवों और समारम्भों का विवरण सूर की अपनी मौलिकता है, साथ ही साथ कृष्ण की अलौकिकता की छाप सूर की भक्ति-भावना को भूपित करती चलती है। गोपियों के चित्रण में भी सूर ने अपनी मौलिकता दिखाई है। सूर द्वारा गोपियों के चित्रण में एक विशेषता यह है कि किसी गोपी का व्यक्तित्व पृथक् रूप से विकसित नहीं हो पाया है। सब का लक्ष्य राधा की दशा को प्राप्त करना ही रहा है। ऐसा करने से गोपियों के चरित्र के विकास को बड़ी ठेस पहुँची है। 'अमर-गीत' में भी सूर ने गोपियों को सामूहिक रूप में ही लिया है। भागवतकार की भाँति उन्होंने उनमें अतिप्राकृत तत्त्व का आरोप नहीं किया। उनकी गोपियाँ ब्रज की भोली-भाली नारियाँ हैं, जिनमें सभी मानवीय दुर्बलताएँ हैं, और यही कारण है कि वसन्त और फाग के अवसर पर उनकी प्रगल्भता बहुत मात्रा में बढ जाती है। गोपियों के चित्रण में सूर पर चैतन्य-सम्प्रदाय का भी प्रभाव पड़ा है, परन्तु गौडीय वैष्णव आलंकारिकों की गोपियों से वे अलग रही हैं। इस प्रकरण में सूर की राधा पर विचार करते हुए हमने राधा के विकास पर भी प्रकाश डाला है, क्योंकि कृष्ण की भाँति राधा के विषय में भी पाश्चात्य विद्वानों ने अनेक कल्पनाएँ की हैं। कृष्ण के समान राधा का चरित्र भी अनेक वैष्णव और अवैष्णव सम्प्रदायों से प्रभावित हुआ है। राधा का विकास दिखाते हुए हमने यह निष्कर्ष निकाला है कि ब्रह्मवैवर्त पुराण की रचना से बहुत पहले राधा भाव-जगत् की वस्तु बन चुकी थी। सूर से पहले राधा का विवेचन करने वाले संस्कृत-ग्रन्थ ब्रह्मवैवर्त पुराण

एव गीत-गोविन्द है, तथा माया में विद्यापति और चण्डीदास ने राधा का वर्णन किया था। राधा के चित्रण में मूर अपने पूर्ववर्ती कवियों ने कहाँ तक प्रभावित हुए, तथा कहाँ तक उन्होंने अपना मौलिक चित्रण प्रस्तुत किया ? इस पर भी हमने इस प्रकारण में विचार किया है। वास्तव में मूर की राधा में—विद्यापति, जयदेव, चण्डीदास और ब्रह्मवैवर्त की राधा की विशेषताओं का सम्मन्वय तो हुआ ही है; नाथ ही स्वाभाविक मनोव्यंजनात्मिका के स्वरूप में वर्ण से उन्होंने अपनी राधा को ऐसा रूप दिया है कि उनसे पहले के सभी चित्रणों के पट गये हैं। उनकी राधा के प्रेम में स्वाभाविक विहास है। उन्होंने कंगोयं की मयत चपलता और यौवन के उद्दाम सागर में डूबती हुई राधा का ही चित्रण नहीं किया, अपितु अपने भोलेपन से सबके मन को हरने वाली और सहज निर्गम्य तरनता से मनमोहन स्वाम का मन मोहने वाली 'पालिका राधा' का भी चित्रण किया है। यह मूर की अपनी देन है, निजी मौलिकता है। उनकी राधा में चाहे परकीया की तीव्र वेदना न हो, परन्तु स्वकीया की गम्भीर और स्वाभाविक उत्कंठा अवश्य है।

अष्टम अध्याय में मूर के दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है। यद्यपि मूरदास जी तत्त्वतः दार्शनिक नहीं थे, वे तो मन्त-भक्त और मिद्ध-कवि थे। उनका लक्ष्य दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन नहीं था। भगवान् की भक्ति में विभोर हुए उनके हृदय की तन्त्री से जो राग स्वतः निर्गत हुए, उन्हीं का सकलन मूरनागर है। फिर भी हम इस ग्रन्थ की शताब्दियों से चली आती हुई धार्मिक परम्पराओं का आश्रय स्वतः कह सकते हैं। इसीलिए भक्ति-रस से लबालब भरा रहने पर भी इनमें सिद्धान्त-रसों की कमी नहीं है, किन्तु स्वतन्त्र रूप से इनमें दार्शनिक सिद्धान्तों की प्रतिष्ठा मिद्ध करना सम्भव नहीं। इसीलिए मूर के दार्शनिक पक्ष को समझने के लिए जहाँ विद्युत् की शताब्दियों के धार्मिक आन्दोलन का सम्बन्ध आवश्यक है, वहाँ विभिन्न वैष्णव सम्प्रदायों के सिद्धान्तों का परिचय भी अपेक्षित है। वैष्णव सम्प्रदायों ने अपना आधार श्रीमद्भागवत को माना है, और बल्लभ-सम्प्रदाय में तो उसे बहुत ही अधिक मान्यता मिली है। इसलिए इस प्रकारण में हमने भागवत के मुख्य दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन करते हुए उल्लेखार्थों की दार्शनिक सिद्धान्तों का विवरण प्रस्तुत किया है। वैष्णव सम्प्रदाय के आचार्यों ने श्रीकृष्ण-लीलाओं को भी प्राध्यात्मिक रूप में लिया है और गोपी, गोकुल, राधा, मुरली आदि को प्रतीक रूप में स्वीकार किया है। चैतन्य महाप्रभु के शिष्यों ने तो वैष्णव सम्प्रदायों को सारश्रीय रूप देने में बहुत योग दिया। इन प्रकारण में हमने कृष्ण-लीलाओं के प्राध्यात्मिक पक्ष और प्रतीकाचार्यों पर विचार से विचार किया है; और फिर जीव, जगत्, नन्दार, माया, मोक्ष आदि के विषय में मूर की मान्यताओं का विवेचन किया है। इन सभी विषयों में मूर ने केवल अपनी मौलिकता ही नहीं, निर्भोक्ता भी दिखाई है। उन्होंने दार्शनिक सिद्धान्तों का क्यापर नहीं ही है। ब्रह्म-भूमि में प्रवेश करने से पहले चाहे उनका भावना और अविद्या ही जीवन न बना हो, सब के स्वयं से तो मानो उन्हें परमात्म ही प्राप्त ही हो गई थी, जहाँ पर्यन्त नमः या लीला-गान ही वे अपना अर्तव्य समझते रहें। जीव-मुक्त भक्त ही मोक्ष ही विभिन्न शोचियों के पक्ष में पढ़ने में इस मतवय ? इसीलिए मूरनागर ने दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रतिक विवेचन नहीं किया, किन्तु एक विशेष सम्प्रदाय में दीक्षित होने के कारण उनका प्रभाव परमपर्यन्त लक्षित होता है।

नवम प्रध्याय में सूर के भक्ति-पक्ष पर विचार किया गया है। पहले तो भक्ति का विकास दिखाते हुए उसकी व्याख्या की गई और वैदिक-काल से लेकर पौराणिक युग तक के भक्ति-सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है।

श्रीमद्भागवत, शाण्डिल्य-भक्ति-सूत्र और नारद-भक्ति-सूत्र के अनुसार भक्ति का विवेचन करते हुए सूर की भक्ति-साधना पर विस्तृत रूप से विचार करने के लिए हमने उसे पाँच शीर्षकों में विभाजित कर दिया है—

१—साधारण भक्ति-विवेचन,

२—वैराग्यपूर्ण-भक्ति,

३—वैधी-भक्ति,

४—प्रेमरूपा-भक्ति,

५—पुष्टिमार्गीय-भक्ति।

सूर ने इस प्रपञ्चात्मक जगत् से छूटने का एकमात्र उपाय श्रीहरि-भक्ति ही माना है, जिसके बिना समस्त जीवन ही भार स्वरूप है। भक्ति-रहित जीवन अधार्मिक जीवन है। कलियुग के सतापकारी तापत्रय का शमन भक्त के कोमल हृदय से बहते हुए भगवद्-भक्तिरस के शीतल स्रोत से ही सम्भव है, जो केवल भौतिक सघर्ष-जन्य बलान्ति को ही दूर नहीं करता, प्रत्युत मानसिक कालुष्य का प्रक्षालन कर हृदय को भी स्वच्छ करता है, और उसे उच्च भावों के ठहरने योग्य बनाता है। काम-काण्ड के जाल की जटिल उलझन में फँसी हुई जनता घर्ष के लुब्धक ठेकेदार, पण्डित, पुजारियों की वगुला-भक्ति का शिकार बन रही थी। तीर्थ, जप, व्रत आदि का व्यर्थ ढकोसला वास्तविकता पर आवरण डाल कर घर्ष के मूलभूत तत्त्वों का अपहरण कर रहा था। तुलसी की तरह सूर ने भी अपने चारों ओर के ससार को श्रांख खोलकर देखा और ऐहिक लालसा की मृग-तृष्णा के पीछे भटकते हुए मानव-मन कुरङ्ग को भगवद्भक्ति-सरिता के सरस कूल पर लाकर छोड़ दिया। भौतिक विषयों के दुष्परिणामों का उद्घाटन और प्रभु-प्रेम का प्रतिपादन उन्होंने इस खूबी के साथ किया कि लोग हरि लीलागान में अनायास ही रत हो गए और भक्ति के बिना समस्त साधनों को बन्धन समझने लगे। ज्ञान और वैराग्य को भक्ति का साधक बनाकर उन्होंने भक्त के पद की प्रतिष्ठा की, तथा ज्ञान एव योग द्वारा अगम्य तत्त्व को भी भक्ति के सरल मार्ग द्वारा गम्य बताया। भक्ति स्वतः पूर्ण है, वह साधन नहीं—साध्य है, व्यापार नहीं—लक्ष्य है, और उसकी प्राप्ति सब कामनाओं की इतिश्री है।

सूर की भक्ति में शास्त्र-प्रतिपादित भक्ति के सभी प्रकार मिल जाते हैं, साथ ही साथ सामयिक प्रभाव और मौलिकता का भी उनकी भक्ति में पुट है। उनकी राधा, कृष्ण और गोपियों की शृङ्गारिक चेष्टाओं के पीछे भक्ति का वह रूप स्पष्ट भाँकता हुआ दिखाई देता है, जो समाज में प्रचलित लोक-गीतों और परम्पराओं में विद्यमान था। सूर की भक्ति अन्तःकरण की प्रेरणा और हृदय की अनुभूति थी, परन्तु भक्त होने के साथ-साथ वे कवि भी थे। यही कारण है कि उनकी भक्ति में कवि-सुलभ कल्पना का योग भी हो गया है। भक्ति और साहित्य के उन्मुक्त वायुमण्डल में सूर की कल्पना ने व्यावहारिक ज्ञान और

प्रनुभव के पय सोलकर इतनी ऊँची श्रौर लम्बी उडान भरी है कि दसोंको की कभी-कभी तो यह भाभात होता है कि वह किमी अन्य लोक की यात्रा कर रही है, परन्तु सत्य यह है कि इतने ऊँचे पर उड़ते हुए भी उसकी दृष्टि सदैव धरा पर ही लगी रही है।

दसवें अध्याय में पुष्टि-सम्प्रदाय का विवेचन किया गया है और यह बताया गया है कि इसमें सूरदास जी की स्थिति क्या थी, और मूरसागर में पुष्टि-मार्ग के तत्त्वों का किस रूप में विवेचन हुआ है। इन प्रकरण में पुष्टि-सम्प्रदाय की ऐतिहासिकता पर विचार करके पुष्टि-मार्गीय भक्ति के सिद्धान्तों का विवरण प्रस्तुत किया है और वल्लभाचार्य जी के ग्रन्थों का भी विशेष रूप से आश्रय लिया गया है। इसके पश्चात् श्रीमद्भागवत में पुष्टि-तत्त्व की खोज करते हुए 'वृत्रासुर-वतु श्लकी' पर विचार किया गया है, जो पुष्टि-मार्ग की सिद्धान्त-सूचिका कही जाती है। पुष्टि-मार्गीय सेवा के क्रम का उल्लेख करते हुए अन्त में 'मूरसाम और पुष्टि-मार्ग' नामक शीर्षक से हमने सूर की पुष्टि-मार्गीय भक्ति पर विस्तार से विचार किया है। सूर ने पुष्टि-मार्गीय तत्त्वों का बड़ा मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया है और दृष्य-चरित में अत्यधिक अतिमानवता का स्वभाव से ही निषेध कर पुष्टि-मार्गीय भक्ति को सर्वसाधारण के लिये सुगम बनाने का प्रयत्न किया है। इनलिये सूरदास न तो वैष्णव आलम्कारिकों के बन्धन में बंधे, न ही उन्होंने भागवत का गुणगान किया; और न ही वल्लभाचार्य द्वारा प्रतिपादित पुष्टि-मार्ग का यथावत् विवेचन अपना कर्तव्य समझा। वे तो पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित होने पर भी साम्प्रदायिकता से बहुत दूर थे। उनका अपना अलग व्यक्तित्व है। उनका काव्य एक महान् सागर है, जिसमें अनेक प्रकार के रत्न छिपे हैं। मरजीवा बनकर कोई प्रयत्न करे, तो निकाल सकता है।

एादश अध्याय में मूर-काव्य की आलोचना प्रस्तुत की गई है। पहले आलोचना के सामान्य रूप पर विचार करते हुए यूरोपीय और भारतीय काव्य शास्त्र-परम्परा का तक्षित इतिहास प्रस्तुत किया है। भक्त कवि सूरदास की आलोचना करते समय हमने उस बात का ध्यान रखा है कि उनके काव्य का आधार भाव है। भक्ति-भाव से प्रेरित होकर ही उनका हृदय काव्यमय गीतों में अभिव्यक्त हुआ। उनके भाव-विधान का आधार मनो-वैज्ञानिकता है, इसीलिये आलोचना के नवीनतम सिद्धान्तों की कमीटी पर भी, जिसके अनुसार मनोविश्लेषण का बड़ा महत्त्व है, उनकी कविता खरी उतरती है, और भारतीय आलोचना-पद्धति के अनुसार भी वे महान् कवि टरते हैं। उनकी कविता में पाश्चात्य समीक्षकों द्वारा प्रतिपादित रागात्मक तत्त्व, कल्पना तत्त्व, संज्ञा-तरंग तथा बुद्धि तत्त्व तथा भारतीय आचार्यों के भाषा, संज्ञा, रस और मनश्चर-विधान आदि तत्त्वों का समाहार बड़े ही कोशल के साथ हुआ है। कवि की गेय-पद शैली का विवेचन करते हुए हमने गेयपद शैली के विकास और महत्त्व पर भी विचार करना उचित समझा। हमारी दृष्टि से सूर ने भावमय गीत-शैली के शास्त्रीय परिष्कार में अत्यन्त योग दिया है। गेयपद शैली के प्रतिरिपत्त उनकी दृष्टि दूट-पदसंज्ञा और अणुनात्मक संज्ञा पर भी हमने प्रकाश डाला है तथा काव्य में अलक्षर-संज्ञा के अन्वय का निर्धारण कर सूर द्वारा प्रयुक्त अलक्षरों का विवेचन किया है। काव्य में सूर का अत्यन्त महत्त्वता में समन्वित है और यही कारण है कि उनके काव्य में अक्षरों के पटाटोर के दर्शन नहीं होते। वे अपने अक्षर-निर्माण में सर्वप्रथम अक्षर-संज्ञा ही नहीं करते हैं। किसी वस्तु के आभास-रूप से जब कवि की मनोव्यंग्यता में अक्षर ही उठती है,

नवम अध्याय में सूर के भक्ति-पक्ष पर विचार किया गया है। पहले तो भक्ति का विकास दिखाते हुए उसकी व्याख्या की गई और वैदिक-काल से लेकर पौराणिक युग तक के भक्ति-सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है।

श्रीमद्भागवत, शाण्डिल्य-भक्ति-सूत्र और नारद-भक्ति-सूत्र के अनुसार भक्ति का विवेचन करते हुए सूर की भक्ति-माधना पर विस्तृत रूप से विचार करने के लिए हमने उसे पाँच शीर्षकों में विभाजित कर दिया है—

- १—साधारण भक्ति-विवेचन,
- २—वैराग्यपूर्ण-भक्ति,
- ३—वैधी-भक्ति,
- ४—प्रेमरूपा-भक्ति,
- ५—पुष्टिमार्गीय-भक्ति।

सूर ने इस प्रपञ्चात्मक जगत् से छूटने का एकमात्र उपाय श्रीहरि-भक्ति ही माना है, जिसके बिना समस्त जीवन ही भार स्वरूप है। भक्ति-रहित जीवन प्रधामिक जीवन है। कलियुग के सतापकारी तापत्रय का शमन भक्त के कोमल हृदय से बहते हुए भगवद्-भक्तिरस के शीतल स्रोत से ही सम्भव है, जो केवल भौतिक सघर्ष-जन्य क्लान्ति को ही दूर नहीं करता, प्रत्युत मानसिक कालुष्य का प्रक्षालन कर हृदय को भी स्वच्छ करता है, और उसे उच्च भावों के ठहरने योग्य बनाता है। कर्म-काण्ड के जाल की जटिल उलझन में फँसी हुई जनता धर्म के लुब्धक ठेकेदार, पण्डित, पुजारियों की वगुला-भक्ति का शिकार बन रही थी। तीर्थ, जप, व्रत आदि का व्यर्थ ढकोसला वास्तविकता पर आवरण डाल कर धर्म के मूलभूत तत्त्वों का अपहरण कर रहा था। तुलसी की तरह सूर ने भी अपने चारों ओर के ससार को आँख खोलकर देखा और ऐहिक लालसा की मृग-तृष्णा के पीछे भटकते हुए मानव-मन कुरङ्ग को भगवद्भक्ति-सरिता के सरस कूल पर लाकर छोड़ दिया। भौतिक विषयों के दुष्परिणामों का उद्घाटन और प्रभु-प्रेम का प्रतिपादन उन्होंने इस खूबी के साथ किया कि लोग हरि लीलागान में अनायास ही रत हो गए और भक्ति के बिना समस्त साधनों को बन्धन समझने लगे। ज्ञान और वैराग्य को भक्ति का साधक बनाकर उन्होंने भक्त के पद की प्रतिष्ठा की, तथा ज्ञान एवं योग द्वारा अगम्य तत्त्व को भी भक्ति के सरल मार्ग द्वारा गम्य बताया। भक्ति स्वतः पूर्ण है, वह साधन नहीं—साध्य है, व्यापार नहीं—लक्ष्य है, और उसकी प्राप्ति सब कामनाओं की इतिश्री है।

सूर की भक्ति में शास्त्र-प्रतिपादित भक्ति के सभी प्रकार मिल जाते हैं, साथ ही साथ सामयिक प्रभाव और मौलिकता का भी उनकी भक्ति में पुट है। उनकी राधा, कृष्ण और गोपियों की शृङ्गारिक चेष्टाओं के पीछे भक्ति का वह रूप स्पष्ट भाँकता हुआ दिखाई देता है, जो समाज में प्रचलित लोक-गीतों और परम्पराओं में विद्यमान था। सूर की भक्ति अन्तःकरण की प्रेरणा और हृदय की अनुभूति थी, परन्तु भक्त होने के साथ-साथ वे कवि भी थे। यही कारण है कि उनकी भक्ति में कवि-मुलभ कल्पना का योग भी हो गया है। भक्ति और साहित्य के उन्मुक्त वायुमण्डल में सूर की कल्पना ने व्यावहारिक ज्ञान और

अनुभव के पख खोलकर इतनी ऊँची और लम्बी उड़ान भरी है कि दर्शकों को कभी-कभी तो यह आभास होता है कि वह किसी अन्य लोक की यात्रा कर रही है, परन्तु सत्य यह है कि इतने ऊँचे पर उड़ते हुए भी उसकी दृष्टि सदैव धरा पर ही लगी रही है।

दसवें अध्याय में पुष्टि-सम्प्रदाय का विवेचन किया गया है और यह बताया गया है कि इसमें सूरदास जी की स्थिति क्या थी, और सूरसागर में पुष्टि-मार्ग के तत्त्वों का किस रूप में विवेचन हुआ है। इस प्रकरण में पुष्टि-सम्प्रदाय की ऐतिहासिकता पर विचार करके पुष्टि-मार्गीय भक्ति के सिद्धान्तों का विवरण प्रस्तुत किया है और वल्लभाचार्य जी के ग्रन्थों का भी विशेष रूप से आश्रय लिया गया है। इसके पश्चात् श्रीमद्भागवत में पुष्टि-तत्त्व की खोज करते हुए 'वृथासुर-चतुःश्लकी' पर विचार किया गया है, जो पुष्टि-मार्ग की सिद्धान्त-सूचिका कही जाती है। पुष्टि-मार्गीय सेवा के क्रम का उल्लेख करते हुए अन्त में 'सूरदास और पुष्टि-मार्ग' नामक शीर्षक से हमने सूर की पुष्टि-मार्गीय भक्ति पर विस्तार से विचार किया है। सूर ने पुष्टि-मार्गीय तत्त्वों का बड़ा मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया है और कृष्ण-चरित में अत्यधिक अतिमानवता का स्वभाव से ही निषेध कर पुष्टि-मार्गीय भक्ति को सर्वसाधारण के लिये सुगम बनाने का प्रयत्न किया है। इसलिये सूरदास न तो वैष्णव आलङ्कारिकों के बन्धन में बँधे, न ही उन्होंने भागवत का गुणगान किया; और न ही वल्लभाचार्य द्वारा प्रतिपादित पुष्टि-मार्ग का यथावत् विवेचन अपना कर्त्तव्य समझा। वे तो पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित होने पर भी साम्प्रदायिकता से बहुत दूर थे। उनका अपना अलग व्यक्तित्व है। उनका काव्य एक महान् सागर है, जिसमें अनेक प्रकार के रत्न छिपे हैं। मरजीवा बनकर कोई प्रयत्न करे, तो निकाल सकता है।

एकादश अध्याय में सूर-काव्य की आलोचना प्रस्तुत की गई है। पहले आलोचना के सामान्य रूप पर विचार करते हुए यूरोपीय और भारतीय काव्य-शास्त्र-परम्परा का संक्षिप्त इतिहास प्रस्तुत किया है। भक्त कवि सूरदास की आलोचना करते समय हमने इस बात का ध्यान रखा है कि उनके काव्य का आधार भाव है। भक्ति-भाव से प्रेरित होकर ही उनका हृदय काव्यमय गीतों में अभिव्यक्त हुआ। उनके भाव-विधान का आधार मनो-वैज्ञानिकता है, इसीलिये आलोचना के नवीनतम सिद्धान्तों की कसौटी पर भी, जिसके अनुसार मनोविश्लेषण का बड़ा महत्त्व है, उनकी कविता खरी उतरती है, और भारतीय आलोचना-पद्धति के अनुसार भी वे महान् कवि ठहरते हैं। उनकी कविता में पाश्चात्य समीक्षकों द्वारा प्रतिपादित रागात्मक तत्त्व, कल्पना तत्त्व, शैली-तत्त्व तथा बुद्धि-तत्त्व तथा भारतीय आचार्यों के भाषा, शैली, रस और अलङ्कार-विधान आदि तत्त्वों का समाहार बड़े ही कौशल के साथ हुआ है। कवि की गेय-पद शैली का विवेचन करते हुए हमने गेयपद शैली के विकास और महत्त्व पर भी विचार करना उचित समझा। हमारी दृष्टि से सूर ने भावमय गीत-शैली के शास्त्रीय परिष्कार में अपूर्व योग दिया है। गेयपद शैली के अतिरिक्त उनकी दृष्टि कूट-पदशैली और वर्णनात्मक शैली पर भी हमने प्रकाश डाला है तथा काव्य में अलङ्कार-योजना के स्वरूप का निर्धारण कर सूर द्वारा प्रयुक्त अलङ्कारों का विवेचन किया है। वास्तव में सूर का वाग्वैदग्ध्य सहृदयता से समन्वित है और यही कारण है कि उनके काव्य में अलंकारों के घटाटोप के दर्शन नहीं होते। वे अपने रूप-चित्रण में सर्वत्र सवेदनशील दीख पड़ते हैं। किसी वस्तु के साक्षात्कार से जब कवि की सौन्दर्यानुभूति सजग हो उठती है,

हृदय तल्लीन हो जाता है, तो उसकी कल्पना उस वस्तु के सौन्दर्य को अधिक हृदयग्राही और प्रभावोत्पादक बनाने के लिये अग्रस्तुत व्यवहार-योजना का समावेश करने लगती है, उस समय कवि की रचना में अलंकारों का स्वतः ही समावेश हो जाता है।

यद्यपि सूर के काव्य में राग-रागिनियों का ही प्रधान्य है, तथापि परम्परा के अनुसार छन्दों का भी उन्होंने प्रयोग किया है। अलंकार-योजना और छन्दोविधान के पश्चात् हमने सूर की भाषा पर भी कुछ विचार किया है। उनके काव्य में हमें ब्रज-भाषा का परिनिष्ठित साहित्यिक रूप मिलता है, जिसको देखकर यह अनुमान लगाना असम्भव न होगा कि सूर के समय से शताब्दियों पहले से ही ब्रज-भाषा काव्य की भाषा रही होगी। सूर ने उसे सुसंस्कृत बनाकर साहित्यिक रूप देने में ही योग दिया होगा। खेद का विषय है कि ब्रज-भाषा के विकास पर अभी तक हिन्दी के विद्वानों की दृष्टि नहीं पड़ी, और न ही इस विषय पर कोई प्राचीन पुस्तक उपलब्ध होती है। डा० दीनदयालु जी से ज्ञात हुआ कि शाहजहाँ के काल में 'सुन्दर' नामक किसी विद्वान् ने ब्रज-भाषा पर एक पुस्तक लिखी थी, किन्तु वह हमें अभी तक देखने को नहीं मिली। एक और पुस्तक ब्रज-भाषा के मन्वन्व में प्राप्त है, जो सन् १६७६ में मिर्जा खाँ ने लिखी और जिसका सम्पादन सन् १९३५ ई० में जियाउद्दीन ने 'A Grammar of Brij Bhakha' के नाम से किया। यह विश्व-भारती से प्रकाशित भी हो चुकी है। इस पुस्तक का फारसी नाम 'तुहफतूए-हिन्द' है। इसका सर्वप्रथम हवाला सर विलियम जॉन्स ने सन् १७८४ में अपने लेख 'On the Musical Notes of the Hindus' में दिया था। इस पुस्तक की पाण्डुलिपि 'इण्डिया-ग्राफिस' लन्दन में सुरक्षित है। यह पुस्तक कई दृष्टिकोणों से महत्त्व-पूर्ण है। इसमें हिन्दी-साहित्य की कई शाखाओं पर विचार किया गया है। जब फारसी के प्रभाव से उर्दू-भाषा फारसीमय होने लगी तो मिर्जा खाँ ने प्रचलित हिन्दी अथवा भाखा को इस पुस्तक के द्वारा मुसलमानों के अधिक निकट लाने का प्रयत्न किया और भाखा-साहित्य के अध्ययन का साधन प्रस्तुत किया। इस पुस्तक में दिये हुए शब्द-कोष में प्रायः बोलचाल के शब्दों की अधिकता है। भाषा-विज्ञान की दृष्टि से यह पुस्तक बड़े महत्त्व की है, क्योंकि इसमें हिन्दी, अरबी और फारसी का तुलनात्मक उच्चारण भी दिया है।

ब्रजभाषा-व्याकरण की कसौटी पर सूर की भाषा खरी नहीं उतरती, क्योंकि उन्होंने केवल ब्रज-भाषा के ही शब्दों को नहीं तोड़ा-मरोड़ा, अपितु अन्य भाषाओं के शब्दों को भी अपने अनुकूल बनाने की चेष्टा की है। संस्कृत के तत्सम और तद्भव शब्दों से तो उनकी भाषा का ढाँचा बनने में सहायता मिली ही है, अन्य देशी भाषाओं तथा फारसी आदि विदेशी भाषाओं का भी उसमें महत्त्व-पूर्ण योग है। इस प्रकार चलती हुई ब्रज-भाषा को व्यापक और प्रभावशाली बनाने का स्तुत्य कार्य सूर ने ही सबसे पहले किया। सूर की भाषा पर विचार करते हुए हमने इस प्रकरण में सूर-काव्य में प्रयुक्त तत्सम, अर्ध-तत्सम, तद्भव और विदेशी शब्दों की सूची दी है, और साथ ही सूर-काव्य के उन मुहावरों और लोकोक्तियों की भी बानगी प्रस्तुत की है, जिनसे उनकी भाषा की प्रौढ़ता और भाव-व्यञ्जकता में वृद्धि हुई है। वास्तव में लोक-प्रचलित उपमाओं, मुहावरों और लोकोक्तियों का आश्रय लेकर सूर ने अपनी भाषा को अभीष्ट भावों की अभिव्यक्ति के लिये पूर्णतया उपयुक्त बना लिया था। इस प्रकार सूर के कला-पक्ष पर विचार करके उनके भाव-पक्ष पर भी हमने प्रकाश डालने का प्रयास किया है।

महाकवि सूर आचार्यों द्वारा गिनाये हुए ही भावो मोर अनुभावो मे बँधकर नहीं चले, बल्कि अपनी कल्पना-शक्ति और अनुभूति के वन पर उन्होंने 'रससिद्धकवीश्वरा' वाली उक्ति के अनुसार अनेक नवीन भावो, अनुभावो की कल्पना की है। साधारण-सी राधाकृष्ण की कथा में उन्होंने अपने भाव-रस का सम्मिश्रण कर कल्पना के दिव्य सँचि में ढाल उसे इतने सुन्दर रूप मे जनता के सामने रखा कि वह उनके आराध्य-युगल की दिव्य, सौन्दर्यमयी सफल प्रतिकृति प्रतीत होती है। जिसके हृदय में प्रेम की उत्ताल तरंगें उठती हैं, पर कोलाहल नहीं होता, आँखों में वियोग के काले मेघ उमड़ते हैं, पर गर्जन नहीं होता, भावो का जमघट होता है, परन्तु ओठो पर स्पन्द नहीं होता, जहाँ आग्रह के साथ सकोच, आँसुक्य के साथ सतोष, किशोर-चपलता के साथ यौवन की गम्भीरता, और साधना के साथ साध्य का असाध्य सामञ्जस्य है। वास्तव में सूर ने राधाकृष्ण की क्रीडाओं में अनेक भावो की कल्पना की है जिसे उनका सयोग-वर्णन रीतिकालीन कवियो की भाँति गुलगुली गिलमो और गलीच तक ही नहीं रह गया है, उसमें प्रकृति का अनन्त प्रसार है, सीमित सञ्चारियो की कृत्रिम धारा के स्थान पर सरस हृदय का उन्मुक्त भाव-वर्णण है। अनायास ही सूर के मुख से जो शृङ्गारमयी उक्तियाँ निकली हैं, उनमे काव्य-शास्त्र के अनेक लक्षणो का समन्वय हुआ है। सूर की रचना मे नायिका-भेद के अनेक उदाहरण मिलते हैं, उनकी ओर भी हमने सकेत किया है।

सूर के सयोग-वर्णन के पश्चात् उनके वियोग-वर्णन की विशेषताओ का उल्लेख किया गया है। सयोग की भाँति वियोग-वर्णन भी सूर ने वात्सल्य से ही प्रारम्भ किया है। सूर का वात्सल्य-वियोग—वात्सल्य-सयोग की ही भाँति—स्वाभाविक और मनोवैज्ञानिक है। पुत्र से वियुक्त होने पर माता-पिता की जो स्थिति होती है, उनके हृदय में जो भाव उठते हैं तथा पुरानी बातों की स्मृति से जो अक्रुलाहट होती है, उन सभी का वर्णन हृदय के पारखी सूर ने बड़ी भावुकता से किया है। सूर के पद नद और यशोदा के हृदय की गहरी व्यथा को सूचित करते हैं। वियोग-पक्ष में विप्रलम्भ-शृङ्गार का वर्णन भी बेजोड है। सूरदास जी ने अपने वियोग-वर्णन में जहाँ एक ओर काव्य-परम्परा का निर्वाह किया है, वहाँ दूसरी ओर साम्प्रदायिक दृष्टिकोण की भी स्वाभाविक अभिव्यक्ति की है। पुष्टि-सम्प्रदाय मे सयोग-विप्रयोगात्मक रसिकेश्वर श्रीकृष्ण ही आराध्य हैं। भक्ति का शुद्ध रूप वियोगावस्था मे ही निखरता है। इसलिये सच्चे भक्त सूर का वियोग-वर्णन उच्चकोटि का वन पडा है। साधारण रूप में सयोग की अपेक्षा वियोग-शृङ्गार को साहित्यिको ने अधिक उच्च स्थान दिया है, क्योंकि जहाँ सयोग में प्रिय-सान्निध्य से प्राप्त सुख हृदय की अनेक सात्विक वृत्तियो को तिरोहित किये रहता है, वहाँ वियोग उन्हें उद्बुद्ध करके भावो के प्रसार के लिये समस्त विश्व का क्षेत्र खोल देता है। सयोग मे प्रेमी-युगल एकान्त चाहते हैं। उन्हें किसी की सहानुभूति की आवश्यकता नहीं रहती, पर वियोग में उनकी आत्मा का प्रसार हो जाता है और वे प्राणीमात्र के साथ ही नहीं, जड-पदार्थो के साथ भी तादात्म्य स्थापित करते हैं। वियोगी व्यक्ति अपनी स्थिति को भूलकर उस सामान्य भाव-भूमि पर आ जाता है, जहाँ से उसकी दृष्टि प्रत्येक छोटी-मोटी वस्तु की सत्ता पर पडती है। उसके हृदय की अनुभूति रेचन का साधन न मिलने के कारण घनीभूत और तीव्र होती चली जाती है। समस्त ससार में उसे उसका प्रिय व्यक्ति ही दीख पडता है। इसी कारण सहृदय कवियो ने सयोग की अपेक्षा वियोग को अधिक पसन्द किया है। शृङ्गार-रस के सिद्ध कवि अमरक ने

विषयानुक्रमिका

विषय

पृष्ठ संख्या

पहले संस्करण की भूमिका
दूसरे संस्करण ,, ,,

प्रथम अध्याय

सूर का जीवन-चरित

१—विषय-प्रवेश	१
२—जीवन सामग्री	२
३—वाह्य साक्ष्य	२
(क) भाव-प्रकाश	६
(ख) वल्लभ दिग्विजय	१०
(ग) संस्कृत-वार्ता मणिमाला	११
(घ) ग्रन्थसंग्रह	११
(ङ) सम्प्रदाय-कल्पद्रुम	११
(च) धौल	११
(छ) भाव-संग्रह	१२
(ज) वैष्णववाहिक पद	१२
४—अन्त साक्ष्य	१६
५—जन्म-स्थान	२१
६—जन्म-तिथि	२३
७—जाति तथा वंश परिचय	२४
८—अन्धत्व	२७
९—वैराग्य तथा सम्प्रदाय-प्रवेश	३०
१०—गोलोक वास	३३

द्वितीय अध्याय

सूरदास जी का साहित्य

१—ग्रन्थ रचना	३५
२—सूर सारावली	३८
३—साहित्य लहरी	४३
४—सूरसागर	४६
(क) हस्तलिखित प्रतियाँ	४७
(ख) मुद्रित प्रतियाँ	५३

विषय	पृष्ठ संख्या
५—प्रथम स्कन्ध	५६
द्वितीय स्कन्ध	५६
तृतीय स्कन्ध	५७
चतुर्थ स्कन्ध	५७
पञ्चम स्कन्ध	५७
षष्ठ स्कन्ध	५७
सप्तम स्कन्ध	५७
अष्टम स्कन्ध	५७
नवम स्कन्ध	५७
दशम स्कन्ध (पूर्वाद्ध)	५७
दशम स्कन्ध (उत्तराद्ध)	५८
एकादश स्कन्ध	५८
द्वादश स्कन्ध	५८

तृतीय अध्याय

सूर-साहित्य की पृष्ठ-भूमि

१—भक्ति आन्दोलन	६१
२—बौद्ध मत	६८
३—नाथ-योगी सम्प्रदाय	६९
४—सूफी सम्प्रदाय	६९
५—सामाजिक स्थिति	७४
६—साहित्यिक परिस्थितियाँ	७७

चतुर्थ अध्याय

भक्ति आन्दोलन में दक्षिण का योग और वैष्णव सम्प्रदाय

१—दक्षिण में भक्ति-आन्दोलन	८१
२—विभिन्न वैष्णव सम्प्रदाय	
शंकराचार्य	८५
रामानुजाचार्य	८७
मध्वाचार्य	९०
निम्बार्काचार्य	९२
विष्णु स्वामी सम्प्रदाय	९४
वल्लभाचार्य	९५
चैतन्य सम्प्रदाय	९६
३—सूर के सम-सामयिक अन्य सम्प्रदाय	१००
सखी सम्प्रदाय	१००
राधावल्लभी सम्प्रदाय	१०१

विषय	पृष्ठ संख्या
दधिक्रीडा उत्सव	२
दीपावली	२
धनसूतोत्सव	२
गोवर्जन पूजा	२
फाग (होली)	२
फूलदोल	२१
विभिन्न संस्कार	२४
जन्म संस्कार	२४
मतिथे रचना	२४
नामकरण संस्कार	२६
सप्त प्रादान संस्कार	२६
यज्ञोपवीत संस्कार	२६
विवाह संस्कार	२७
ग्रन्थेष्टि संस्कार	२७
विभिन्न देवी-देवता	२७
राम	२८
शिव-पार्वती	२८
सूर्य	२८
इन्द्र	२८
शृङ्गार, वेप-भूषा	२९
स्त्री-शृङ्गार	२९
पुरुष तथा बाल-शृङ्गार	३१
विविध-विश्वास	३१
जादू-टोना, यत्र-मत्र	३२
नजर लगना	३२
शकुन, अपराकुन आदि	३३
पर्दा प्रथा	३३
नारी का स्थान	३४
पाक विज्ञान	३५
मनोरजन के साधन	३५
ब्राह्मण, ऋषि, मुनि आदि का स्थान	३६
आतिथ्य संस्कार, शिष्टाचार आदि	३६

विषय	पृष्ठ संख्या
५—प्रथम स्कन्ध	५६
द्वितीय स्कन्ध	५६
तृतीय स्कन्ध	५७
चतुर्थ स्कन्ध	५७
पञ्चम स्कन्ध	५७
षष्ठ स्कन्ध	५७
सप्तम स्कन्ध	५७
अष्टम स्कन्ध	५७
नवम स्कन्ध	५७
दशम स्कन्ध (पूर्वाद्धं)	५७
दशम स्कन्ध (उत्तरार्द्धं)	५८
एकादश स्कन्ध	५८
द्वादश स्कन्ध	५८

तृतीय अध्याय

सूर-साहित्य की पृष्ठभूमि

१—भक्ति आन्दोलन	६१
२—बौद्ध मत	६८
३—नाथ-योगी सम्प्रदाय	६९
४—सूफी सम्प्रदाय	६९
५—सामाजिक स्थिति	७४
६—साहित्यिक परिस्थितियाँ	७७

चतुर्थ अध्याय

भक्ति आन्दोलन में दक्षिण का योग और वैष्णव सम्प्रदाय

१—दक्षिण में भक्ति-आन्दोलन	८१
२—विभिन्न वैष्णव सम्प्रदाय	
शंकराचार्य	८५
रामानुजाचार्य	८७
मध्वाचार्य	९०
निम्बार्काचार्य	९२
विष्णु स्वामी सम्प्रदाय	९४
वल्लभाचार्य	९५
चैतन्य सम्प्रदाय	९६
३—सूर के सम-सामयिक अन्य सम्प्रदाय	१००
सखी सम्प्रदाय	१००
राधावल्लभी सम्प्रदाय	१०१

पञ्चम अध्याय

पुराण-साहित्य और कृष्ण का विकास

१—पुराण साहित्य की प्राचीनता	१०८
२—पुराणों के विषय	१११
ब्रह्म पुराण	११२
पद्म पुराण	११२
विष्णु पुराण	११२
शिव पुराण	११२
श्रीमद्भागवत महा पुराण	११३
वायु पुराण	११३
अग्नि पुराण	११३
ब्रह्म-वैवर्त पुराण	११३
स्कन्द पुराण	११३
मार्कण्डेय पुराण	११४
वामन पुराण	११४
गरुड पुराण	११४
ब्रह्माण्ड पुराण	११४
देवी भागवत	११४
भविष्य पुराण	११४
हरिवंश पुराण	११५
३—कृष्ण का विकास	११६
४—वैदिक साहित्य में कृष्ण	११८
५—महाभारत	११८
६—पुराण और कृष्ण-चरित	१२६
पद्म पुराण	१२८
वायु पुराण	१२८
वामन पुराण	१२८
कूर्म पुराण	१२८
गरुड पुराण	१२६
विष्णु पुराण	१२६
७—भागवत के श्रीकृष्ण	१३०
८—भागवत के विभाग (चरित की दृष्टि से)	
(क) घटनात्मक	१३२
(ख) उपदेशात्मक	१३३
(ग) स्तुत्यात्मक	१३३
(घ) गीतात्मक	१३३

विषय

षष्ठ अध्याय

✓ श्रीमद्भागवत और सूरसागर

- १—भागवत का स्वरूप-निर्धारण और रचना-काल
- २—सूरसागर में भागवतानुसरण विषयक उक्तियाँ
- ३—विषय परिमाण की दृष्टि से भागवत और सूरसागर की तुलना
प्रथम स्कन्ध
द्वितीय स्कन्ध
तृतीय स्कन्ध
चतुर्थ स्कन्ध
पञ्चम स्कन्ध
षष्ठ स्कन्ध
सप्तम स्कन्ध
अष्टम स्कन्ध
नवम स्कन्ध
एकादश स्कन्ध
द्वादश स्कन्ध
दशम स्कन्ध (पूर्वार्द्ध)
दशम स्कन्ध (उत्तरार्द्ध)
- ४—सूरसागर के ऐतिहासिक तथा वर्णनात्मक पद
- ५—लीला-परक पद
- ६—भक्ति तथा दार्शनिक सिद्धान्त विषयक पद

सप्तम अध्याय

सूरदास के कृष्ण और गोपियाँ

- ✓ १—सूर के कृष्ण
- ✓ २—सूर की गोपियाँ
- ३—सूर के कृष्ण (भागवत की तुलना में)
- ४—सूर की गोपियाँ („ „)
- ✓ ५—राधा का विकास
- ✓ ६—सूर की राधा

अष्टम अध्याय

✓ सूर के दार्शनिक सिद्धान्त

- १—सामान्य रूप
- २—भागवत के दार्शनिक सिद्धान्त
- ३—आचार्य वल्लभ के दार्शनिक सिद्धान्त
- ४—श्रीकृष्ण लीलाश्रो का आध्यात्मिक
तथा प्रतीकार्य

विषय	पृष्ठ संख्या
दधिकौश्रा उत्सव	२१
दीपावली	२२
अन्नकूटोत्सव	२२
गोवर्धन पूजा	२२
फाग (होली)	२३
फूलडोल	२४
विभिन्न मस्कार	२४
जन्म मस्कार	२४
मलिये रचना	२४
नामकरण मस्कार	२६
मन्त्र प्राशन मस्कार	२६
यज्ञोपवीत मस्कार	२६
विवाह मस्कार	२७
अन्त्येष्टि मस्कार	२७
विविध देवी-देवता	२७
गाम	२८
शिव-पार्वती	२८
सूर्य	२८
इन्द्र	२९
शृङ्गार, वेप-भूषा	२९
स्त्री-शृङ्गार	२९
पुरुष तथा बाल-शृङ्गार	३१
विविध-विश्वास	३१
जादू-टोना, यत्र-मन्त्र	३२
नजर लगना	३२
शकुन, अपशकुन आदि	३३
पर्दा प्रथा	३३
नारी का स्थान	३४
पाक विज्ञान	३५
मनोरजन के साधन	३५
ब्राह्मण, ऋषि, मुनि आदि का स्थान	३६
आतिथ्य सत्कार, शिष्टाचार आदि	३६

सूर का जीवन-चरित

भौतिकता को अवहेलना की दृष्टि से देखने वाली आध्यात्मिकता-प्रधान भारतीय-संस्कृति के अग्रदूत अत्रत्य कवि एव लेखको की रचनाएँ यशोलिप्सा आदि ऐपणाओ से दूर रह कर स्वान्त सुखाय ही प्रमाणित हो तो आश्चर्य ही क्या ? यह प्रवृत्ति उनकी निर्लिप्तता का भले ही डिण्डिम घोष से प्रतिपादन करे, किन्तु इसके कारण भारत के महान् कवियों और लेखको का जीवन तमसावृत्त रहा है और इससे भारतीय साहित्य के क्रमिक अध्ययन करने के लिये अर्थ उत्सुक पाठक के निमित्त एक गहन समस्या प्रस्तुत होती रही है। फलस्वरूप अनेक पाश्चात्य विद्वान् अपने अनुसंधान के टिमटिमाते दीपक की धुँवली-सी आभा में हमारे उन महान् साहित्यकारों के जीवन की अस्पष्ट प्रतिच्छायामात्र देखकर कभी-कभी तो ऐसी उपहासास्पद अटकलें लगाते हैं, जिनसे अनेक प्रकार की भ्रान्त धारणाएँ साहित्य-क्षेत्र में प्रसृत हो जाती हैं। ऐसे घोर प्रत्यक्षवादी महानुभाव, लिखित ऐतिहासिक तथ्यों के अभाव में, यदि राम और कृष्ण को भी काल्पनिक पात्र मानने का फ़तवा दे दें तो आश्चर्य नहीं होना चाहिये। स्वान्तः सुखाया वाली इस प्रवृत्ति-परम्परा के कारण आज हमें भास, कालिदास, भवभूति आदि कवियों के सम्बन्ध में प्रामाणिक ज्ञान बहुत कम प्राप्त है। हिन्दी-साहित्य ने भी यह प्रवृत्ति अपने पूर्वज संस्कृत-साहित्य से विरासत में पाई। 'काव्य यज्ञसे' मानते हुए भी भारतीय कवि ने कीर्ति के पीछे दौड़ नहीं लगाई। उसका लक्ष्य था केवल भारती की उपासना कर उसकी वीणा के तारों में मुखरता भरना, जिनकी झुंझार के माधुर्य में समस्त विश्व सराबोर हो जाय। यही कारण है कि एक ही नाम से अनेक कवियों की रचनाएँ आज हमें उपलब्ध होती हैं। हिन्दी के भक्ति-साहित्य को स्वर्ण-कालीन साहित्य का रूप देने वाले, राम और कृष्ण की पावन-लीलाओं का जनता में प्रचार कर उसके सकट-विलोडित मानस में धैर्य और आशा की तरंगें तरंगित कर भक्ति-प्रवाह को अवघ गति से प्रवृत्त करने वाले हिन्दी के कवि-युगल के विषय में भी यही बात है। हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि तुलसी का आविर्भाव कहाँ और कब हुआ ? अपने साधनामय जीवन के यापन में उन्हें क्या-क्या मधुर और कटु अनुभव हुए ? यही बात महाकवि सूरदास के विषय में भी है। केवल कतिपय प्रचलित जन-श्रुतियों एव किम्वदन्तियों के आधार पर उनके जीवन के विषय में कुछ वदरणाएँ बनाकर ही हमें उन्नमनस्कता पूर्वक सन्तोष की साँस लेनी पड़ती है।

यद्यपि महाकवि सूरदास के विषय में अनेक ग्रन्थों का प्रणयन हो चुका है, पर्याप्त गवेषणा भी हो चुकी है और हो रही है किन्तु खेद का विषय है कि उनके जीवन और साहित्य के विषय में इतने विभिन्न मत अस्तित्व में आ गये हैं, कि इस विषय में हृदयापूर्वक 'इदमित्यम्' कहना नितान्त दुष्कर प्रतीत होता है। उनके साहित्य के विषय में आगे के पृष्ठों में विचार किया जायेगा, यहाँ मैं संक्षेप से सूर के जीवन-चरित के विषय में निवेदन कर रहा हूँ। इस सम्बन्ध में जो भी सामग्री उपलब्ध है, सभी का मैंने उपयोग किया है।

सचमुच सूरदास की जन्म-तिथि और जीवन-वृत्त के विषय में सन्देह के लिये बहुत स्थान है किन्तु उनके अस्तित्व में 'ननु-नच' करने की अग्रुमात्र भी गुञ्जाइश नहीं। कारण स्पष्ट है, उन्होंने एक ऐसे परिनिष्ठित संप्रदाय में दीक्षित होकर योग दिया था जिसका उल्लेख

तत्कालीन ऐतिहासिक ग्रंथों में भी मिलता है। यद्यपि इस प्रश्न का निश्चयात्मक उत्तर देना कि क्या सूरदास का उल्लेख इन ऐतिहासिक ग्रंथों में है, अति कठिन है, क्योंकि इन ग्रंथों में सूरदास का जैसा उल्लेख है, वह अनेक भ्रमात्मक कल्पनाओं को भी जन्म देता है। पुष्टि-मार्ग की मान्यताओं के अनुसार बल्लभाचार्य जी का जन्म वैशाख कृष्णा एकादशी रविवार सवत् १५३५ में और मृत्यु आषाढ़ शु० ३ सवत् १५८७ में हुई थी और उन्होने गौ-घाट पर सूरदास जी को अपना शिष्य बनाया था।^१ इसी संप्रदाय की अन्य मान्यताओं के अनुसार सूरदास जी महाप्रभु से ग्रहस्था में १० दिन छोटे थे और गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी सूर की मृत्यु के समय जीवित थे। विठ्ठलनाथ जी का गोलोकवाम सम्बत् १६८२ है, अतः सूरदास जी का समय प्रथम से अधिक सम्बत् १५३५ से स० १६४२ तक माना जा सकता है। उनके जीवन-चरित का निर्धारण करने में हमें उपलब्ध समसामयिक एवं परवर्ती सामग्री पर विचार करना होगा।

जीवन-सामग्री—

सूर के सवन्ध में प्राप्त सामग्री के दो रूप हो सकते हैं —

(१) बाह्य-साक्ष्य के रूप में।

(२) अन्त —साक्ष्य के रूप में

बाह्य-साक्ष्य के रूप में अधिगत सामग्री भी दो प्रकार की है। प्रथम कोटि में सूर के जीवन से सबद्ध वे घटनाएँ आती हैं, जिनका उल्लेख समसामयिक तथा परवर्ती प्राचीन लेखकों व कवियों ने अपनी कृतियों में किया है। इसके अन्तर्गत, साम्प्रदायिक-साहित्य, वार्तासाहित्य, परवर्ती कवियों तथा भक्तों द्वारा उल्लेख तथा तत्कालीन इतिहास-ग्रन्थ आते हैं। दूसरी कोटि में आधुनिक सामग्री आती है जो हिन्दी-साहित्य के इतिहास-ग्रन्थों तथा आलोचनात्मक प्रबन्धों में है।

जहाँ तक अन्त साक्ष्य के रूप में उपलब्ध सामग्री का प्रश्न है, उसके अन्तर्गत सूर के वे आत्मविषयक-कथन आते हैं, जो उनके पदों में यत्र-तत्र उपलब्ध होते हैं। निश्चित तिथियों के उल्लेख के अभाव के साथ-साथ ये कथन हमारे लिए अधिक सहायक नहीं हो सकते, क्योंकि दैन्य-भाव प्रेरित प्रायः सभी भक्त कवियों के आत्मप्रवञ्चना तथा आत्म-भर्त्सना सवन्धी पद एक से मिलते हैं, जिनके आधार पर उनके भौतिक जीवन की कल्पना करना उनके जीवन के अर्थात्मिक पक्ष पर आवरण डाल कर उनके प्रति घोर अन्याय करना होगा। अतः मेरे विचार से अन्त साक्ष्य के रूप में केवल उन्हीं पदों को उपस्थित करना तर्क सगत एवं समीचीन होगा, जिनमें किसी प्रकार की इयत्ता हो। यह सत्य है कि कवि की रचनाओं के कौशेय आवरण से उसके जीवन की अनुभूतियाँ भाँकती हुई मिलती हैं किन्तु इस आधार पर सूर के पदों में से उनका जीवन-वृत्त खोज निकालने की धुत में हमें इस गुरुतर सत्य की ओर से नेत्र-निमीलन नहीं कर लेना चाहिये कि सूर कवि से पहले भक्त थे और फिर कृष्ण के परमधाम ब्रज में निवास करते हुए वे अपने लौकिक बन्धनों को विच्छिन्न कर अपने जीवन का स्वरूप ही बदल चुके थे।

बाह्य-साक्ष्य

बाह्य-साक्ष्य के रूप में अधिगत सामग्री में सबसे अधिक महत्वपूर्ण साम्प्रदायिक-साहित्य तथा वार्ता-साहित्य है, जिसमें सूर का उल्लेख हुआ है। वार्ता-साहित्य में (१) चौरासी

वैष्णव की वार्ता, (२) निजी वार्ता तथा (३) श्री हरिराय जी कृत भाव-प्रकाश आते हैं। इनके अतिरिक्त सूर के जीवन पर कुछ प्रकाश डालने वाले सम्प्रदाय-सम्बन्धी निम्नलिखित ग्रन्थ हैं—

- १—वल्लभ दिग्विजय,
- २—संस्कृत-वार्ता-मणि-माला,
- ३—अष्ट-सखामृत,
- ४—सम्प्रदाय-कल्पद्रुम,
- ५—जमुनादाम कृत धौल,
- ६—भाव सग्रह,
- ७—वैष्णवाह्निक-पद ।

इस साम्प्रदायिक साहित्य के अतिरिक्त जिन समकालीन अथवा परवर्ती भक्तों के ग्रन्थों में सूर का उल्लेख हुआ है, वे ये हैं—

- १—भक्तमाल (नाभादास) तथा भक्तमाल की टीका (प्रियादास),
- २—भक्त नामावली (ध्रुवदास),
- ३—राम-रसिकावली (ठा० रघुराजसिंह),
- ४—भक्त-विनोद (कवि मियांसिंह)
- ५—नागर-समुच्चय (नागरीदास) ।

जिन ऐतिहासिक ग्रन्थों में सूर अथवा उनके पिता का उल्लेख हुआ है, वे निम्न-लिखित हैं—

- १—आयने-अकवरी,
- २—मुन्तखिव्-उल-तवारीख,
- ३—मु शियात-अवुल फजल ।

वाह्य-साक्ष्य के रूप में उपस्थित आधुनिक सामग्री इस प्रकार है —

- १—इतिहास ग्रन्थों के रूप में
 - (अ) खोज रिपोर्ट (काशी-नागरी-प्रचारिणी-सभा),
 - (आ) 'गारसँ द तासी' का 'इस्त्वार दँ ला लितेरा', 'त्यूर ऐगुवे ऐगुस्तानी',
 - (इ) शिवसिंह सेंगर का 'शिवसिंह-सरोज',
 - (ई) सर जार्ज ग्रियर्सन का 'माडन वनक्यूलर लिटरेचर आव हिन्दुस्तान',
 - (उ) मिश्र-बन्धुओं का 'मिश्र-बन्धु-विनोद',
 - (ऊ) आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का 'हिन्दी-साहित्य का इतिहास',
 - (ए) डा० रामकुमार वर्मा का 'हिन्दी-साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास',
 - (ऐ) डा० हजारी प्रसाद का 'हिन्दी-साहित्य' ।

इनके अतिरिक्त अनेक ग्रन्थ छोटे-मोटे इतिहास-ग्रन्थ हैं, जिनमें परम्परा के अनुकूल सूर के जीवन-वृत्त का उल्लेख किया गया है ।

सूत्र-रूप में अलोचना करने की जिस प्रवृत्ति की परम्परा अत्यन्त प्राचीन काल से "उपमाकालिदासस्य", "भारवेर्यगौरवम्" आदि वाक्यों के रूप में भारतीय-साहित्य में चली आ रही थी, वह सूर विषयक "सूर सूर", "किसी सूर को पद लग्यो", "सूर-कविता सुनि कौन कवि, जो नहीं सिर चालन करे" आदि आलोचनात्मक उक्तियों के रूप में हिन्दी-साहित्य में भी

निर्वाहित होती रही, किन्तु प्राच्युनिक ढंग से 'भारतेन्दु' का लेख 'सूर-मागर्' की भूमिका के रूप में उपलब्ध है। कविवर जगन्नाथदास 'रत्नाकर' ने भी इस कार्य में योग दिया उनके पश्चात् सूर के विषय में अनेक आलोचनात्मक ग्रन्थ प्रणीत हुए, जिनमें से निम्नलिखित ग्रन्थ विशेष उल्लेखनीय हैं —

- १—भक्त-शिरोमणि महाकवि सूरदास (श्री नलिनी मोहन सान्याल),
- २—सूरदास (डा० जनार्दन मिश्र),
- ३—सूर-साहित्य (डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी),
- ४—सूर-साहित्य की भूमिका (डा० रामरत्न भटनागर तथा श्री वाचस्पति त्रिपाठी),
- ५—सूरदास (आचार्य रामचन्द्र शुक्ल),
- ६—सूर-सौरभ (डा० मुन्शीराम शर्मा),
- ७—अष्टछाप और बल्लभ संप्रदाय (डा० दीनदयालु गुप्त),
- ८—सूरदास (डा० ब्रजेश्वर वर्मा),
- ९—सूर-निर्णय (प्रभुदयाल मीतल तथा द्वारिकादास परीख),
- १०—महाकवि सूरदास (श्री नन्ददुलारे वाजपेयी)।

वाह्य-साक्ष्य के रूप में उपस्थित की जाने वाली जो सामग्री मम-सामयिक एवं परवर्ती रचनाओं के रूप में है, उसमें सबसे महत्वपूर्ण साम्प्रदायिक साहित्य है। भक्तों की रचनाओं में 'भक्तमाल' में सूर-विषयक एक ही पद प्राप्त है —

उक्ति, चोज, अनुप्रास, वरन, अस्थिति अतिभारी ।
 वचन, प्रीति निर्वाह अर्थ, अद्भुत, तुकधारी ।
 प्रतिविम्बित दिवि दिष्टि हृदय में लीला भासी ।
 जनम करम गुनरूप सर्व रसना परकासी ।
 विमल बुद्धि गुन और की, जो वह गुन श्रवनि धरं ।
 सूर-कवित सुनि कौन कवि जो नहि सिर-चालन करं ।^१

इस पद में केवल सूरदास जी की जन्मान्धता तथा कवित्व-वैशिष्ट्य का ही उल्लेख है। नाभादास जी राम-भक्तों की परम्परा में आते हैं और उनके ग्रन्थ की रचना गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी के जेष्ठ पुत्र गिरधर जी के समय की बतलाई जाती है। नाभादास जी को आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने सवत् १६५७ में वर्तमान् बतलाया है।^२ गिरधर जी का आचार्यत्व-काल भी सवत् १६४२ से सवत् १६७७ तक माना जाता है इस आधार पर 'भक्त माल' की रचना लगभग सूरदास जी के समय की ही ठहरती है किन्तु 'भक्तमाल' में सूरदास नाम के अन्य कवियों का भी उल्लेख है और प्रियादासकृत 'भक्तमाल' की टीका में हमारे सूरदास के विषय में कोई टिप्पणी नहीं की गई है। हाँ, पद १२६ में, जिस अन्य सूरदास का उल्लेख हुआ है, उस पर प्रियादास की टिप्पणी अवश्य मिलती है। इस विवेचन से स्पष्ट है कि हमारे चरित-नायक सूरदास के जन्म के विषय में भक्तमाल से कोई सहायता नहीं मिलती, उल्टे कई सूरदासों की जीवन-घटनाओं का उल्लेख इस ग्रन्थ में होने के कारण सन्देह का ही पोषण होता है। ध्रुवदास कृत 'भक्त नामावली' में भी सूरदास जी का अत्यन्त सक्षिप्त उल्लेख है, जिससे किसी निष्कर्ष पर पहुँचना टेढ़ी खीर है।

१ श्री भक्तमाल सटीक पृष्ठ ५३१-४०

२ आचार्य रामचन्द्र शुक्ल कृत 'हिन्दी साहित्य का इतिहास' पृष्ठ १४७

यद्यपि कृष्णगढ नरेश महाराज सामन्तसिंह उपनाम नागरीदास के 'नागर-समुच्चय' में महात्मा सूरदास-विषयक पर्याप्त मसाला मिलता है किन्तु वह जनश्रुतियों पर ही आधारित प्रतीत होता है, अतएव उससे भी कोई विशेष सहायता नहीं मिलती। महाराज रघुराजसिंह ने अपनी 'राम रसिकावली' में सूर के विषय में विस्तार पूर्वक लिखते हुये उन्हें जन्मान्ध माना है। उनके अनुसार सूर उद्धव के अवतार थे तथा उनका विवाह भी हुआ था। सूर के कवित्व की प्रशंसा करते हुये इन्होंने अकबर और सूर की भेंट का भी उल्लेख किया है। कवि मिर्यासिंह ने अपने भक्त-विनोद में सूरदास के जीवन-चरित पर विस्तृत प्रकाश डाला है और उनके पूर्व जन्म का उल्लेख करते हुये उन्हें कृष्ण का परम मित्र माना है। वे सूर का जन्म मथुरा प्रान्त में मानते थे। उनकी जन्मान्धता, कूप-पतन एव बादशाह अकबर के साथ एक चमत्कारपूर्ण घटना का भी उन्होंने उल्लेख किया है। 'भक्त-विनोद' पर विचार करने से स्पष्ट हो जाता है कि लेखक ने प्रचलित जनश्रुतियों को ही एकत्र गुम्फित कर सूर की जीवन-वृत्त-माला का सृजन करने का प्रयास किया है। कहने का अभिप्राय यह है कि समसामयिक एव परवर्ती भक्तों की रचनाएँ सूर का जीवन-चरित निर्धारित करने में विशेष सहायक सिद्ध नहीं होती, क्योंकि प्रथम तो इन कृतियों में सूर की जन्मतिथि अथवा काल का निश्चित उल्लेख ही नहीं हुआ, दूसरे सूर के सर्वाङ्ग-व्यवस्थित जीवन-चरित का भी इनमें अभाव ही है। इतना ही नहीं, इनमें वर्णित घटनाओं में इतना वैभिन्य है कि विचारशक्ति भूल-भुलैया में पड़ जाती है और वास्तविक तथ्य का उद्घाटन करने में असमर्थ रहती है। केवल दो बातों का संकेत सभी कृतियों में समान रूप से हुआ है—एक तो सूर की जन्मान्धता के विषय में और दूसरे उनकी कवित्वशक्ति के विषय में। राधा-कृष्ण गोस्वामी द्वारा प्रकाशित 'व्यास वाणी' में भी सूर के विषय में केवल इतना ही लिखा गया है कि 'सूर के विना अब कौन कवि उस कोटि के पदों की रचना कर सकता है?' भक्तों की रचनाओं में बाबा वेणीमाधवदास का 'गुसाई-चरित भी उल्लेखनीय है, जिसके एक पद में सूर और तुलसी की भेंट का वर्णन है और कुछ विशेष वर्णन उसमें नहीं मिलता। इस ग्रन्थ की अप्रमाणिकता सिद्ध हो चुकी है।

तत्कालीन ऐतिहासिक ग्रन्थों का आश्रय लेने पर भी हमें निराश ही होना पड़ता है। 'आइने अकबरी' में जिसका अनुवाद ब्लाकमैन ने किया है सूर के पिता 'रामदास' का उल्लेख है, जिसे अकबर की राज-सभा का एक गायक बताया गया है और उसके पुत्र सूरदास का अपने पिता के साथ अकबर का सभा में आने-जाने का भी उल्लेख किया गया है।^१ इसी प्रकार का उल्लेख 'मुन्तखिबुल-तवारीख' में भी प्राप्त होता है।^२

'मुन्शियात अबुल फजल' अबुल फजल के पत्रों का एक संग्रह है, जिसका सकलन 'अबुदुल समद' नामक व्यक्ति ने स० १६६३ में किया था। इसमें सूरदास के नाम लिखा गया एक पत्र है, जिसमें न तो किसी तिथि का ही उल्लेख है और न सूर की जीवन-घटनाओं पर कोई प्रकाश ही डाला गया है।

वार्ता-साहित्य तथा अन्य साम्प्रदायिक साहित्य में सूरदास-संबंधी जो उल्लेख मिलते हैं, वे विशेष रूप में विचारणीय हैं। वार्ता साहित्य में गोस्वामी गोकुलनाथ जी कृत चौरासी वैष्णवों की वार्ता अधिक महत्त्वपूर्ण है यद्यपि उसके रचनाकाल तथा रचयिता के सम्बन्ध में अभी तक सदेह है। विद्या-विभाग काँकरोली से स० १९२८ में प्रकाशित 'प्राचीन-वार्ता-

१ 'व्यास-वाणी' पृ० १२, १४ प्रकाशक—राधाकृष्ण गोस्वामी

२ आइने-अकबरी भाग १ पृ० ६१ संस्करण १=७३

३ मुन्तखिबुल-तवारीख भाग २ पृ० ३७

रहस्य' के द्वितीय भाग में इन वार्ताओं की प्रामाणिकता पर विचार किया गया है और वार्ता-साहित्य के तीन संस्करण माने गये हैं—

१—सप्रहात्मक-वार्ता-साहित्य (स० १६४५ से १६६० तक), जो गोकुलनाथ जी के कथा, प्रवचनों के रूप में प्राप्त होता है ।

२—हरिराय जी द्वारा सम्पादित वार्ता-साहित्य (स० १६६४ से स० १७३५ तक) ।

३—हरिराय जी द्वारा की गई व्याख्या और स्पष्टीकरण वाला वार्ता-साहित्य (स० १७३५ से १७८० तक) ।

वार्ता-साहित्य की प्रामाणिकता में १२८ प्रसङ्गोवाली हस्तलिखित वार्ता-पुस्तक का उल्लेख किया जाता है, जो काँकरीली-सरस्वती-भण्डार के हस्तलिखित ग्रन्थों में सुरक्षित है और जिसके अन्त में इस प्रकार लिखा है—

“सवत् १७४६ वर्ष श्रावण सुदी ७ शुकरे पोथी लिखी छै, प्रति गोविन्दास पोथी लख्य छै ।”^२

सूर-निर्णय में इस प्रमाण को उद्धृत किया गया है और वार्ता-साहित्य की प्रामाणिकता पर प्रकाश डाला गया है ।^३

‘चौरासी वैष्णव की वार्ता’ में पुष्टि-संप्रदाय में दीक्षित होने के उपरान्त का ही सूर का जीवन-चरित उपलब्ध होता है, उनके जन्म-स्थान, माता-पिता आदि के विषय में कोई उल्लेख नहीं है । इसमें तो हमारे चरित-नायक सूर के दर्शन हमें उस समय होते हैं, जब वे मथुरा और आगरा के बीच गौ-घाट नामक स्थान पर रहा करते थे और जहाँ उन्हें वल्लभाचार्य जी के दर्शन हुए । ‘चौरासी वैष्णव की वार्ता’ के अन्तर्गत सूरदास की वार्ता में प्रसङ्ग १, २, ३, ४, ५ में सूरदास जी के जीवन पर प्रकाश डाला गया है । वार्ता के प्रारम्भ में ही यह लिखा गया है

“अब श्री आचार्य जी महाप्रभू के सेवक सूरदास जी गौ-घाट पर रहते तिनकी वार्ता ।”

वार्ता के प्रारम्भ में कहा गया है कि एक बार महाप्रभु वल्लभाचार्य जी बहुत दिनों के पश्चात् अडैल से आगरा और मथुरा के बीच गौ-घाट पर पधारे । यही पर बहुत से सेवकों के साथ सूरदास जी रहा करते थे, जब उन्हें आचार्य जी के आगमन की सूचना मिली तो वे उनके दर्शनार्थ गये । उन्होंने सूर को भगवद्-यश-वर्णन करने का आदेश दिया । प्रभू के महत्व और अपने दैन्य को लक्ष्य करके अन्धे सूर ने “हैं हूरि सब पतितन कौ नायक” तथा “प्रभु हैं सब पतितन को टीकौ” पदों की मधुर ध्वनि के साथ अपनी वीणा के तारों में स्पन्दन भरा । ये पद भक्त की सामान्य भक्ति-भावना के द्योतक हैं । इस प्रकार की भक्ति-भावना से परिपूर्ण मिलते-जुलते पद प्रायः सभी भक्त कवियों की रचनाओं में उपलब्ध होते हैं । ये दैन्य-भाव के पद हैं । इन पदों से ऐसा आभास मिलता है कि उस समय तक सूरदास की भगवद्-भक्ति में दृढता नहीं आ पाई थी । वे भक्ति-मानसरोवर के तट पर तो पहुँच चुके थे और उसकी तह में मुक्ताओं को टटोलने के लिए उत्सुक भी थे किन्तु कदाचित् किसी अनुभवी गोलाखोर के निर्देश की अपेक्षा रखते थे और स्वयं उसमें निमग्न होने में हिचकते थे । सम्भवतः

१ प्राचीन-वार्ता-साहित्य द्वितीय भाग, विद्या विभाग काँकरीली । संस्करण सं० १६५८

२ हस्तलिखित पुस्तक काँकरीली सरस्वती-भण्डार संख्या १००×१

३ सूर-निर्णय (दारिकादास) पृ० १६ संस्करण २००६

इसीलिये महाप्रभु ने उनसे कहा—“सूर हूँ मैं कैसे काहे को घिघियात, कछु भगवद् लीला वर्णन करि ।”

आचार्य जी के सम्पर्क ने सूर के जीवन की धारा को परिवर्तित कर दिया। उन्होंने स्नानादि से निवृत्त होकर तत्काल ही महाप्रभु से गुरु-मन्त्र लिया और पुष्टि-मार्ग में दीक्षित होकर अपने समस्त दोषों का निवारण कर नवधा-भक्ति की प्राप्ति की। वे निर्वन्द्व होकर भक्ति-मानस में अवगाहन करने लगे, जिसके फलस्वरूप उन्हें वह दिव्य-दृष्टि प्राप्त हो गई, जिससे वे प्रभु की समस्त लीलाओं के दर्शन का आस्वाद पाने में ममर्थ हुए। भागवत के दशम-स्कन्ध की सुवोधिनी के मञ्जुलाचरण की प्रथम कारिका का पाठ कर तत्क्षण ही उनके भक्ति-रस-पूरित-कल-कण्ठ से गीत की मधुर धारा बह निकली -

“चकई री चलि चरन सरोवर जहाँ न प्रेम वियोग ।”

सचमुच वे उस चरण-सरोवर पर पहुँच गये, जिससे निर्गत मन्दाकिनी आज भी अपने पूत-प्रवाह से समस्त विश्व को पवित्र कर रही है। जहाँ नि.सार होकर भी ससार ससार है, वन्दन है पर वाधक नहीं, स्पन्दन है किन्तु हलचल नहीं, द्वन्द्व का अनुभव होता है किन्तु निर्वन्द्वता के साथ। भक्त के हृदय-कपाट खुल गये किन्तु भगवान् वहाँ बन्द हो गये। कर्म के पाश टूट गये -

‘भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥”

महाप्रभु को भी विश्वास हो गया कि सूर अब वास्तव में ‘सूर’ हो गये, ऐसे सूर, जिनके जोड़ का कोई नहीं, जिनकी ज्योति शाश्वत है और इसका प्रमाण भी उन्हें उस समय मिल गया, जब सूरदास ने यह पद गाया —

“ब्रज भयो महर के पूत

जब यह बात सुनी ।”

इसके अनन्तर आचार्य जी ने सूरदास जी के सब सेवकों और शिष्यों को सम्प्रदाय में दीक्षित कर लिया। फिर उन्होंने सूरदास जी को ‘पुरुपोत्तम-सहस्रनाम’ सुनाया, जिससे उन्हें सम्पूर्ण भागवत का स्फुरण हो गया और उन्होंने भागवत के प्रथम स्कन्ध से द्वादश स्कन्ध तक की कथा को पद-बद्ध करना प्रारम्भ किया। अब सूरदास परम भगवदीय हो गये और उन्होंने आचार्य जी के साथ ब्रजलोक में पदार्पण किया।

दूसरी वार्ता में महाप्रभु द्वारा सूरदास जी को यथावत् दीक्षित करने का संकेत है। श्री गोकुल के दर्शन-मात्र से ही उनके हृदय में भगवान् की बाललीला का स्फुरण हुआ और उन्होंने -

“सोभित कर नवनीत लिये,”

पद की रचना की। सूर की इस अलौकिक प्रतिभा से महाप्रभु बहुत प्रसन्न हुए। उनकी कीर्तन-शैली, संगीत एवं कवित्वशक्ति पर मुग्ध होकर महाप्रभु ने उन्हें श्रीनाथ जी के कीर्तन के उपयुक्त समझा। श्रीनाथ जी के दर्शन कर मानो सूर को भगवान् का साक्षात्कार हो गया। उन्हें सच्ची शान्ति की प्राप्ति हुई। अब भगवच्चरण का परित्याग कर वे भला कहाँ जायें? अब तक ससार के प्रलोभनों ने उन्हें बहुत नचाया

“अब हौं नाच्यौ बहुत गुपाल ।”

महाप्रभु को विश्वास हो गया कि अब वास्तव में सूरदास की ‘सर्व अविद्या’ नष्ट हो गई। सूरदास भी ब्रजवासियों के भाग्य पर ईर्ष्या करने लगे—

“कोन सुकृत इन ब्रजवासिन की ?”

सूरदास श्रीनाथ जी की सेवा में लग गये । महाप्रभु ने अपने सप्रदाय का स्वरूप, भगवान् का महात्म्य और ब्रज-भक्तों का स्नेह—सूरदास जी को सुनाया और तब से सूरदास जी कोतन के मण्डानकार्य में दत्तचित्त हो गये ।

तीसरी वार्ता में सूरदास जी की अकवर से भेंट का उल्लेख है । इस वार्ता में सूरदास के वे पद दिये हुए हैं, जो उन्होंने अकवर के प्रागे गाये । तथा .

“मना रे ! तू करि माधव से प्रीति ।”

“नाहिन रह्यो मन में ठीर ।”

अकवर के हृदय पर सूर की निर्भोक्ता और भक्ति-भावना का बड़ा गम्भीर प्रभाव पडा ।

चौथी वार्ता में चौपट के खेल का वह रूपक दिया हुआ है, जो उन्होंने अपने साथियों को सुनाया था ।

पाँचवी वार्ता में उस समय की घटनाओं का उल्लेख है, जब सूरदास जी बीच-बीच में गोवर्द्धन से श्री गोकुल और श्री नवतीत-प्रिय जी के दर्शन के लिये आते थे । इसमें श्री गोसाई जी के साथ उनके सम्पर्क का भी उल्लेख है । गुसाई जी के संस्कृत के ‘पालना’ के आधार पर उनका बाल-विनोद ‘अभिन मे की डोलनि’ वाला पद दिया हुआ है, यथा .

“गोपाल दुरे है माखन खात ।”

और

“कहाँ लगी बरनों सुन्दरताई !”

आदि पद, जो सूर ने गाये थे, दिये हुए हैं ।

छठे प्रसंग में सूरदास जी के अन्तिम समय का वर्णन है । अन्त समय में सूरदास जी नित्य लीला और फलात्मक लीला के स्थान पारसोली में आये और श्रीनाथ जी की ध्वजा को दण्डवत् कर ध्वजा की ओर मुख करके लेट गये, परन्तु उनके अन्त करण में महाप्रभु श्री विठ्ठलनाथ जी के दर्शन की अभिलाष बनी रही । गुसाई जी के हृदय में प्रेरणा हुई और आरती आदि से निवृत्त होकर पारसोली पहुँच गये । उनके साक्षात्कार पर सूरदास ने “देखो देखो हरि जू कौ एक सुभाय ।” पद गाया, जिसमें उनके भक्त-हृदय के दैन्य का उत्कर्ष है । अन्त समय में जब चतुर्भुजदास जी ने आचार्य महाप्रभु के यशोवर्णन के लिये कहा तो गुरु और गोविन्द में समान भाव रखने वाले भक्त प्रवर सूरदास ने “भरोसो हृद इन चरणन केरो ।” पद गाया और जब गोस्वामी जी ने उनसे उनकी चित्तवृत्ति के विषय में पूछा तो सूर ने “बलि बलि बलि हौं कुमरि राधिका नन्द सुवन जासौं रति मानी ।” पद गाया तथा जब किसी ने उनसे नेत्रवृत्ति के विषय में प्रश्न किया तो “खजन नैन रूप रस माते ।” पद गाया और इसके पश्चात् उन्होंने अपनी इह लीला समाप्त करदी ।

यद्यपि इन वार्ता-प्रसंगों में ‘सूरदास’ जी के जीवन-चरित की कुछ भाँकियाँ अवश्य मिलती हैं तथापि वे उनके धार्मिक-विश्वास एवं भक्ति-भावना का ही विशेष परिचय देती हैं, तिथि-निर्णय करने में उपयोगी सिद्ध नहीं होती । हाँ, कुछ ऐतिहासिक तथ्य अवश्य प्रकाश में आते हैं परन्तु वे तथ्य भी स्वतंत्र रूप से विशेष महत्व नहीं रखते क्योंकि उनमें केवल व्यक्तियों के सम्पर्क-मात्र का परिचय मिलता है । उदाहरणार्थ हम कह सकते हैं कि सूरदास जी की गौ-घाट पर महाप्रभु बल्लभाचार्य जी से भेंट हुई, परन्तु वह कौनसा सन्-संवत् था ? उस समय

सूर की क्या आयु थी ? यह विचारणीय है। 'सूर' एव अक्षर की भेंट के समय का निर्धारण भी आवश्यक है। इसके अतिरिक्त यह भी निश्चित प्रतीत होता है कि सूरदास जी के वंशुण्ड-वास के समय चतुर्भुजदास, कुम्भनदास, गोविन्दस्वामी और रामदास विद्यमान थे, एव श्री गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी के जीवन-काल में ही सूर ने इहलीला समाप्त की थी। परन्तु इन सब घटनाओं से सूरदास जी के निश्चित-काल-क्रम के निर्धारण में कोई विशेष सहायता नहीं मिलती।

वार्ता-साहित्य के ही अन्तर्गत निज-वार्ता तथा श्री हरिराय जी की भाव-प्रकाश टीका भी सम्मिलित है। प्राचीन वार्ता-साहित्य में निज-वार्ता का उल्लेख है, जो श्री गोकुलनाथ जी द्वारा कथित है इसमें सूरदास जी का उल्लेख, इस प्रकार है—

“सो सूरदास जी जब श्री आचार्य जी महाप्रभून को प्राकट्य भयो है तब इनको जन्म भयो है। सो श्री आचार्य जी सो ये दस दिन छोटे हुते।”

भाव प्रकाश—हम पहले कह चुके हैं कि प्राचीन वार्ता-साहित्य में वार्ता-साहित्य के तीन सस्करण माने हैं। भाव प्रकाश श्री हरिराय जी की टीका का नाम है और उनका समय स० १६४७ से १७७२ तक है। स० १७५२ की लिखी हुई 'भाव प्रकाश' की प्रति सम्प्रदाय में उपलब्ध भी है। इससे प्रतीत होता है कि 'भावप्रकाश' सूरदास जी से लगभग १०० वर्ष पश्चात् लिखी गई। इस वार्ता का सम्पादन हरिराय जी ने लीला-भावना वाली "चौरासी वैष्णवन की वार्ता" नाम से किया था। श्री द्वारकादास पारीख ने इसकी एक हस्तलिखित प्रति गुजरात के सिद्धपुर पाटन में खोज द्वारा प्राप्त की है, उस प्रति का सम्पादन-काल सवत् १७५२ लिखा है। यदि उस सवत् को सत्य माना जाय तो हरिराय जी के समय में ही उसका सम्पादन सिद्ध होता है, क्योंकि हरिराय जी का देहावसान १२५ वर्ष की पूर्ण आयु प्राप्त कर सवत् १७७२ में हुआ था। गोस्वामी हरिराय जी गोस्वामी गोकुलनाथ जी के बड़े भाई के पौत्र थे और गोकुलनाथ जी के साथ रहा करते थे। वे संस्कृत के भी प्रकाण्ड विद्वान् थे, वार्ता-साहित्य का सम्पादन भी उन्होंने किया था तथा अनेक वार्ता-पुस्तकों की रचना भी की थी। 'भावप्रकाश'-टीका में हरिराय जी ने गोकुलनाथ जी द्वारा कथित मूलवार्ता का ही विस्तृत विवेचन किया है। सूरदास जी की वार्ता में पहले तो श्री हरिराय जी ने सूरदास जी के लीला-स्वरूपों का वर्णन किया है और बताया है कि सूरदास जी ठाकुर जी के अष्ट सखाओं में से कृष्ण सखा हैं और स्वामिनी जी की सखियों में चम्पकलता सखी है। इसके अनन्तर ग्यारह वार्ता प्रसंगों में हरिराय जी ने सूरदास जी का जीवन-चरित विस्तार से लिखा है। इस भावना वाली टीका में हरिराय जी ने भक्तों के तीन-तीन जन्मों का परिचय दिया है। हरिराय जी के अनुसार सूरदास जी का जन्म दिल्ली के पास सीही ग्राम में, जो जन्मेजय के यज्ञ-स्थान के निकट है, एक निर्धन सारस्वत ब्राह्मण के यहाँ हुआ था। सूरदास जी सलपट जन्मान्ध थे, और उनके नेत्रों के गड़ड़े भी नहीं थे, केवल भौहे थीं, वे अपने पिता के चौथे पुत्र थे। जन्मान्ध पुत्र की उत्पत्ति से निर्धन ब्राह्मण को बड़ा कष्ट हुआ और वह उसे आपत्ति के रूप में ही मानने लगा। छ वर्ष की आयु में चूहे द्वारा ले जाई गई दो मुहरों का पता बताने के कारण सूरदास के माता-पिता बड़े चमत्कृत हुए और पुत्र से प्रेम करने लगे। परन्तु इसलिए सूरदास जी की मुहर बताने की यही शर्त थी कि वे इसके पश्चात् घर में नहीं रहेंगे, माता-पिता के आग्रह करने पर भी वे घर में नहीं रहे और वहाँ से चार कोस दूर एक तालाब के किनारे रहने लगे। वहाँ भी जब उन्होंने वहाँ के एक ब्राह्मण जमींदार को उसकी खोई हुई गाँवें बता कर चमत्कृत कर दिया तो उस जमींदार ने उनी गाँव में तालाब के किनारे

पीपल के वृक्ष के नीचे एक भोपडी बनादी । सूरदास जी इसी भोपडी में रह कर मगुन बताने लगे । । कुछ ही दिनों में उनके अनेक भेवक हो गये । भोपडे के स्थान पर अच्छा घर बन गया । गाने-बजाने का सब प्रबन्ध हो गया और वस्त्र, द्रव्य गादि वैभव में वह स्थान पूर्ण हो गया । सूरदास जी वहाँ विरह के पद सेवकों को सुनाते थे । १८ वर्ष की आयु तक यही क्रम चलता रहा । एक दिन उन्हें विरवित हुई और अपना सब वैभव अपने माता-पिता को माँप कर केवल एक वस्त्र एवं एक यष्टिका लेकर चल दिये । वहाँ से चत्र कर वे मथुरा में विश्राम-वाट पर पहुँचे किन्तु उस स्थान को भी उपयुक्त न समझ कर मथुरा और आगरा के मध्य गी-वाट पर यमुना के किनारे रहने लगे । उनकी प्रतिभा ने वहाँ भी उन्हें दूर-दूर तक प्रसिद्ध कर दिया । एक दिन महाप्रभु बल्लभाचार्य ब्रज से अटँल जाते हुए गी-घाट पर रुके और यही उनमें सूरदास जी की भेंट हुई । यह सत्र वर्षों 'चौरामी वंष्णन की दाती' के अनुकूल है, केवल कोष्ठों में हरिराय जी ने विस्तार के साथ कुछ स्थलों को समझाया है । उसकी विशेष उल्लेखनीय बातें ये हैं

- १—बल्लभाचार्य जी का सूरदास जी को पुष्टि-सम्प्रदाय में यथावत् दीक्षित करना,
- २—सूरदास जी द्वारा पुष्टिमागं का निरूपण,
- ३—चीपड के रूपक की व्याख्या,
- ४—अकबर और सूरदास की भेंट का विशेष वर्णन,
- ५—सूरदास जी के कुछ चमत्कार,
- ६ - सूरदास जी के मवालारा कीर्तन-पदों का उल्लेख,
- ७—परासोली चन्द्रसरोवर का परिचय,
- ८—अकबर बादशाह के पहले जन्म का उल्लेख,
- ९—सूरदास जी के चार नामों का उल्लेख ।

(१) सूरदास, (२) सूरजदास, (३) सूरज, (४) सूरश्याम ।

इसके अतिरिक्त 'भावप्रकाश' में और भी संप्रदाय-सम्बन्धी व्याख्याएँ हैं ।

वार्ता-साहित्य के अतिरिक्त और भी ऐसा साम्प्रदायिक साहित्य है, जिसमें सूरदास का उल्लेख मिलता है । उसके कुछ ग्रन्थ-निम्नलिखित हैं—

(१) बल्लभ दिग्विजयः—

इस ग्रन्थ की रचना गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी के छोटे पुत्र श्री यदुनाथ जी ने सम्बत् १६५८ में की थी । बल्लभ-वश-वृक्ष में यदुनाथ जी का जन्म सम्बत् १६१५ लिखा है अत वे सूरदास जी के समसामयिक ठहरते हैं । सम्प्रदाय कल्पद्रुम में इमको यदुनाथजी-कृत स्वीकार किया गया है तथा इस ग्रन्थ की पुष्पिका में इसके रचनाकाल के विषय में निम्नलिखित कथन है—

“वसु-वाण-रसेन्द्रदे तपस्य सितिके रवी ।
चमत्कारिपूरे पूर्णो ग्रन्थोऽभूत् सोमजातटे ।”

इसमें सूरदास जी का उल्लेख इस प्रकार है—

“ततोऽलकपुरे समागता । तत्रावासे कृते,
ततो ब्रजसमागमने सारस्वतसूरदासोऽनुग्रहीत ।”

१ बल्लभ दिग्विजय ।

२ बल्लभ दिग्विजय पृष्ठ ५० ।

अर्थात् आचार्यपाद इसके अनन्तर अलकपुर (अडैल) आये, वहाँ कुछ दिन निवास किया और फिर ब्रज-यात्रा में सारस्वत सूरदास पर अनुग्रह किया ।

(२) संस्कृत-वार्ता-मणिमाला:—

यह भी संप्रदाय का एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है । इसके रचयिता श्रीनाथ भट्ट तैलङ्ग ब्राह्मण थे । भट्ट जी का समय सवत् १७७५ से १८३० तक का है । इस ग्रन्थ में वार्ताओं के १२५ प्रसङ्गों का उल्लेख है । इस ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रतियाँ काँकरीली विद्या-विभाग में सुरक्षित हैं । इस ग्रन्थ की ५८ वी वार्ता सूरदास जी से संबंध रखती है । इसके अनुसार सूरदास जी प्राच्य ब्राह्मण थे और जन्मान्ध थे । महाप्रभु वल्लभाचार्य से अरिल्ल (अडैल) गाँव में उनकी भेंट हुई, उसी समय इनकी गणना, विद्वान् कवियों और उच्चकोटि के गायकों में थी । आचार्य जी ने इन्हें भगवल्लीला का उपदेश दिया, और इसके अनन्तर उन्होंने ब्रज-भाषा में कान्य-सागर की रचना की ।

(३) अष्ट-सखामृत

इसके प्रणेता प्राणनाथ कवि हैं, जो वृन्दावन के निवासी थे । इसकी सवत् १७६७ की लिखी हुई एक प्रति बम्बई के एक मन्दिर में बतलाई जाती है ।^१ इस ग्रन्थ में सूर के विषय में एक उल्लेख है, जिसका सारांश निम्नलिखित है ।

(अ) सीही ग्राम के एक सारस्वत-ब्राह्मण-वश में जन्म लेने वाले तथा आचार्य वल्लभ के प्रिय शिष्य सूरदास जी एक प्रख्यात भक्त थे ।

(आ) वे यद्यपि चर्मचक्षुहीन थे, तथापि उनके आन्तरिक नेत्र खुले हुए थे ।

(इ) प्रतिदिन हरि-लीला-संगवन्धी नवीननवीन पदों की रचना किया करते थे और सूरदास कहलाते थे ।^२

(४) सम्प्रदाय-कल्पद्रुम

विठ्ठलनाथ भट्ट ने सवत् १७२९ में इस ग्रन्थ की रचना की थी । इसमें महाप्रभु वल्लभाचार्य तथा श्री गोसाईं जी की जीवन-घटनाओं का वर्णन है । इस ग्रन्थ की रचना उन्होंने कृष्णगढ के राजा मानसिंह के लिए की थी । किन्तु इस ग्रन्थ में उल्लिखित तिथियों की प्रामाणिकता में भी सन्देह है । हमारे चरित-नायक सूरदास के सम्बन्ध में इसमें यह पद मिलता है ।

“सूरदास को सरन लै तीर्थराज प्रभु आय ।

भू प्रदक्षिणा पूर्ण किय, ब्रह्म-भोग करवाय ॥”^३

(५) धौल

जमुनादास जी कृत यह ग्रन्थ गुजराती भाषा में है । इसके रचयिता जमुनादास जी हरिराय जी के सेवक थे । इन्होंने सूरदास जी का जीवन-चरित पद्य-बद्ध किया है, परन्तु वह

१ ‘नवीन भारत’ १६ मई नम् १९४८ में प्रकाशित ‘लोक महाकवि सूरदास’

२ अष्ट सखामृत—

‘श्री वल्लभ-प्रभु-लाङ्घिने, सीही सर जल जात ।

..... ..

‘प्रात’ ज्यौ नई नाम हरि, ताके मुख में धूर, ’

३ सम्प्रदाय-कल्पद्रुम पृ० ४२

हरिराय जी की 'भाव-प्रकाश' टीका पर ही पूर्णतया आधारित है प्रोफेसर ने स्वीकार भी किया है —

"जमनादास, प्रथम ते वर्गनं शं करे प्रा सुप्यु वदनजे श्री हरिराय महाभूप जो !"

(६) भाव संग्रह

यह संग्रह द्वारिकेश जी का किया हुआ है, जिनका समय सवत् १७५१ से १८०० तक माना गया है। इसमें सूर-सम्बन्धी उल्लेख इस प्रकार हैं —

"सो सूरदास जी श्री आचार्य जी महाप्रभून ते दस दिन छोटे हते। लीला में उनकी स्वरूप कृष्ण-सत्ता, चम्पकलता सयो, श्री जी के वाक् को स्वरूप, गिरिराज के चन्द्रसरोवर द्वार के अधिकारी, स्वामी की छाप, मारस्वत ब्राह्मण, सीही ग्राम के वासी।"

(७) वैष्णवावलम्बिक-पद

इनके रचयिता श्री गोस्वामी गोपिकालङ्कार जी हैं, जो जतीपुरा के निवासी थे। इनका उपनाम मट्टू जी तथा जन्म सवत् १८७६ में बताया जाता है। उन्होंने सूरदास जी के जन्म के अवधि में लिखा है कि सूरदास जी सवत् १५३५ में वंसान्न शुक्ल ५ में, जबकि पष्ठी आ गई थी, उत्पन्न हुये थे।

अब हम सूर-सम्बन्धी आधुनिक सामग्री पर विचार करेंगे। हम पहले कह चुके हैं कि आधुनिक सामग्री के दो रूप हैं। (१) इतिहासग्रन्थों में तथा (२) आलोचनात्मक ग्रन्थों में। इतिहास-ग्रन्थों का आधार खोज-रिपोर्ट तथा कुछ प्राचीन ग्रन्थ हैं। खोज-सम्बन्धी-कार्य करने वाली तीन सस्थाओं के नाम उल्लेखनीय हैं। (१) काशी की नागरी-प्रचारिणी-सभा, (२) ब्रज-साहित्य-मण्डल और (३) हिन्दी-विद्या-पीठ। इन सस्थाओं द्वारा हुए सूर-सम्बन्धी अन्वेषणों में सूरदास जी की रचनाओं पर तो काफी प्रकाश पड़ता है, किन्तु उनके जीवन पर नहीं। रचनाओं के विषय में हुए अन्वेषणों का उल्लेख हम दूसरे प्रकरण में करेंगे। जहाँ तक इतिहास-ग्रन्थों का प्रश्न है, उनमें, प्रारम्भिक ग्रन्थों में सूरदास के जीवन-सम्बन्धी आलोचनात्मक विवरण का अभाव ही है, केवल जनश्रुतियों अथवा प्राचीन अप्रामाणिक ग्रन्थों के आधार पर ही सूर-सम्बन्धी उल्लेख मिलते हैं। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का 'हिन्दी-साहित्य का इतिहास', डा० रामकुमार वर्मा का 'हिन्दी-साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' तथा डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी का 'हिन्दी-साहित्य' इस विषय में विशेष रूप से विचारणीय हैं। आचार्य शुक्ल ने अपने इतिहास में सूर के जीवन-वृत्त के सम्बन्ध में लिखा है

१—“साराश यह है कि हमें सूरदास का जो थोड़ा-सा परिचय 'चौरासी वैष्णवों' की वार्ता में मिलता है, उसी पर सतोष करना पड़ता है।”

२—“जीवन का कोई विशेष प्रामाणिक वृत्त न पाकर इधर कुछ लोगों ने सूर के समय के आसपास के किसी ऐतिहासिक लेख में जहाँ कहीं सूरदास नाम मिला है, वही का वृत्त प्रसिद्ध सूरदास पर घटाने का प्रयत्न किया है।”

शुक्ल जी ने सूरदास जी का आचार्य वल्लभ का शिष्य होना स० १५८० में माना है तथा 'सूर सारावली' को प्रामाणिक मानते हुए उसके लिखने के समय उनकी आयु ६७ वर्ष की मानी है।

१ प्रगटे भक्त शिरोमनिराय,

माधव शुक्ला पंचमि ऊपर छट अधिक सुखदाय ।

साहित्य-लहरी' के

“मुनि पुनि रसन के रस लेप ।

दमन गौरी नन्द कौ लिखि सुभग सवत् पेप ॥”

वाले पद के आधार पर शुक्ल जी ने 'साहित्य-लहरी' की समाप्ति सम्वत् १६०७ में मानी है । सूर के जन्मकाल और मृत्युकाल के विषय में उन्होंने इस प्रकार लिखा है

“यह तो मानना ही पड़ेगा कि साहित्य-क्रीडा का यह ग्रन्थ 'सूर-सागर' से छुट्टी पाकर ही सकलित किया होगा । उसके दो वर्ष पहले यदि 'सूर-सारावली' की रचना हुई तो कह सकते हैं कि सवत् १६०५ में सूरदास जी ६७ वर्ष के थे । अब यदि उनकी आयु ८० या ८५ वर्ष की मानें तो उनका जन्मकाल सम्वत् १५४० के लगभग तथा देहावसान सवत् १६२० के आसपास ही अनुमित होता है ।”^१

'साहित्य-लहरी' के वंश परम्परा-विषयक अन्तिम पद के विषय में शुक्ल जी की सम्मति है .

“हमारा अनुमान है कि साहित्य-लहरी' में यह पद पीछे किसी भाट के द्वारा जोड़ा गया है ।”

'आइने-अकवरी' और 'मुन्शियात अबुलफजल' में आए हुए सूर-सम्बन्धी उल्लेखों के विषय में शुक्ल जी की सम्मति यह है

“अकबर सवत् १६१३ में गद्दी पर बैठे । हमारे सूरदास सवत् १५८० के आसपास ही वल्लभाचार्य जी के शिष्य हो गये थे और उससे पहले भी विरक्त साधु के रूप में गऊघाट पर रहा करते थे । इस दशा में सवत् १६१३ के बहुत बाद दरबारी नौकरी करने कैसे पहुँचे ? अत आइने-अकवरी के सूरदास और सूरसागर के सूरदास एक ही व्यक्ति नहीं ठहरते ।”^२

'मुन्शियात अबुलफजल' नामक पत्र-संग्रह के विषय में शुक्ल जी का मत है

“इन शब्दों से ऐसी ध्वनि निकलती है कि ये (पत्र में उल्लिखित सूरदास) कोई ऐसे सन्त थे, जिनके अकबर के 'दीन इलाही' में दीक्षित होने की सभावना अबुलफजल समझता था । सम्भव है ये कबीर के अनुयायी कोई सत हो । अकबर का दो बार इलाहावाद जाना पाया जाता है, एक तो सवत् १६४० में, फिर सवत् १६६१ में । पहली यात्रा के समय का लिखा हुआ भी यदि इस पत्र को मानें तो भी हमारे सूर का गोलोकवास हो चुका था । यदि उन्हें तब तक जीवित भी मानें तो वे १०० वर्ष से ऊपर रहे होंगे । मृत्यु के इतने समीप आकर वे इन सब झमेलों में क्यों पड़ने जावेंगे या इनके 'दीन इलाही' में दीक्षित होने की आशा कैसे की जावेगी ।”^३

डा० रामकुमार वर्मा ने अपने 'हिन्दी-साहित्य के आलोचनात्मक इतिहास' में सूर-जीवन-सम्बन्धी प्राप्त समस्त सामग्री का उल्लेख किया है, परन्तु उन्होंने न तो उसकी प्रामाणिकता और अप्रामाणिकता पर ही विचार किया है और न ही वे किसी निर्णय पर पहुँच सके हैं । उनके सारे निष्कर्ष सन्देहास्पद हैं । अन्त साक्ष्य पर विचार करते हुए डाक्टर साहब लिखते हैं

“यदि हम 'सूर-सारावली' और 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल एक ही मानें (जैसा कि बहुत सम्भव है, क्योंकि दोनों पुस्तकें 'सूरसागर' के बाद में ही बनीं, तो संवत् १६०७ में

- १ हिन्दी साहित्य का इतिहास रामचन्द्र शुक्ल पृष्ठ १६१
- २ ” ” ” ” पृष्ठ १३२-१३३
- ३ ” ” ” ” पृष्ठ १३३

सूरदास जी की आयु ६७ वर्ष की रही होगी अर्थात् उनका जन्म सन् १५८० में हुआ होगा। जितना अन्तर 'सूर-मारावली' और 'साहित्य-लहरी' के रचना-काल में होगा, उतना ही अन्तर जन्म-सम्बन्ध में पड़ जायगा। किन्तु अनुमान से यह कहा जा सकता है कि दोनों के रचना-काल में अधिक अन्तर नहीं हो सकता। अतएव सूरदास के पदों के अनुसार उनका जन्म-सम्बन्ध १५४० अथवा उसके आसपास ठहरना है।^१

वाहा माधव का उल्लेख करते हुए डा० वर्माने 'मुन्शियात अबुलफजल' में सगृहीत सूरदास-विषयक पत्र को विशेष महत्त्व दिया है तथा 'आइने अकबरी' एवं 'मुन्तखिब-उल तवारीख' वाले सूरदास से उनकी संगति लगाई है। इस सम्बन्ध में उन्होंने जोधपुर के कविराज मुरारिदास के कथन से 'चौरासी वार्ता' और 'आइने अकबरी' दोनों के मतों की पुष्टि की है और सूर की मृत्यु के सम्बन्ध में विवेचन करते हुए उन्होंने इस प्रकार लिखा है—
 "अत सम्बन्ध १६४२ के श्रावण कृष्ण में सूरदास को अबुलफजल द्वारा यह पत्र लिखा गया। विठ्ठलनाथ की मृत्यु सम्बन्ध १६४२ में हुई। अत इस प्रमाण में सूरदास की मृत्यु श्रावण सम्बन्ध १६४२ के बाद में हुई। अभी तक के प्रमाणों से ज्ञात होता है कि सूरदास जी का जन्म-सम्बन्ध १५४०, प्रसिद्धि सन् १५८७ और मृत्यु म० १६४२ है। इस प्रकार सूरदास ने १०२ वर्ष की आयु पाई।"^२

डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने अपने 'हिन्दी-साहित्य' में इस विषय का विशेष विवेचन नहीं किया है। उन्होंने वार्ता-साहित्य के आधार पर सूरदास जी के जन्म एवं अन्धत्व के विषय में लिखा है

"प्रसिद्ध है कि कविवर सूरदास महाप्रभु वल्लभाचार्य के शिष्य थे। साम्प्रदायिक अनुश्रुतियों के अनुसार वे वल्लभाचार्य से १० दिन छोटे थे। 'चौरासी वैष्णवों की वार्ता' के अनुसार इनका जन्म रुनकता या रेणुका क्षेत्र में हुआ। श्री हरिराय जी के 'भाव प्रकाश' से पता चलता है कि सूरदास जी दिल्ली के पास सीहो ग्राम में सारस्वत कुल में पैदा हुए। ये जन्म से ही अन्धे थे।"

आचार्य हजारीप्रसाद जी आगे लिखते हैं

"परन्तु सूरदास जी का प्राकृतिक शोभा और रूप-वर्णन को देखकर अधिकांश विद्वान् यह नहीं मानना चाहते कि वे जन्मान्ध थे। सूरदास के कुछ पदों से यह ध्वनि अवश्य मिलती है कि सूरदास जी अपने को जन्म का अन्धा और कर्म का अभाग कहते हैं। पर सब समय इसके अक्षरार्थ को ही प्रधान नहीं मानना चाहिये। यह मानसिक ग्लानि की अवस्था में कही हुई बात है, जिसमें अपनी हीनता को अतिरञ्जित करने की प्रवृत्ति काम करती रहती है।"

आगे डाक्टर साहव ने लिखा है—'चौरासी वैष्णवों की वार्ता' से स्पष्ट है कि महाप्रभु के तिरोधान के बहुत बाद तक सूरदास जी जीवित रहे। अनुमान किया जाता है कि सन् १५२३ ई० के आसपास वे वल्लभाचार्य के सम्पर्क में आये होंगे। महाप्रभु ने उन्हें श्रीनाथ-जी के सामने कीर्तव्य करने का भार दिया। परन्तु जब कृष्णदास मन्दिर के अधिकारी नियुक्त हुए तो सूरदास को वहाँ से हटकर परासोलीग्राम में चला जाना पड़ा था और वही उनकी मृत्यु भी हुई। उनकी मृत्यु के समय वल्लभाचार्य के सुपुत्र गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी उपस्थित

१ हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास पृ० ७४०

२ हिन्दी-साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास पृ० ७४८

थे। विट्ठलनाथ जी की मृत्यु सन् १५८५ ई० में हुई थी, इसलिए सूरदास जी की मृत्यु इससे पहले ही हो गई थी।^१

हिन्दी-साहित्य के इन तीनों ही प्रसिद्ध इतिहास-ग्रन्थों में सूरदास जी का जन्म-काल सन्देहात्मक ही माना है। इनके अतिरिक्त जो पूर्ववर्ती विद्वानों के इतिहास-ग्रन्थ हैं, उनमें इतनी भी विवेचना नहीं है। इसलिए उनका उल्लेख अनावश्यक-सा ही प्रतीत होता है। इन इतिहास-ग्रन्थों के अतिरिक्त सूरदास जी के सम्बन्ध में सूर-साहित्य की भूमिका के रूप में अथवा स्वतन्त्र रूप में पर्याप्त विवेचन हुआ है। उस सामग्री का उल्लेख हम पहले ही कर चुके हैं। इस प्रकार का सबसे पहला लेख भारतन्दु बाबू हरिश्चन्द्र का है, जो 'वैकटेश्वर प्रेस', बम्बई से मुद्रित 'सूर-सागर' की भूमिका के रूप में लिखा गया है। भारतेन्दु जी ने अपनी लिखी 'चरितावली' तथा 'सूरशतक पूर्वाद्ध' की भूमिका में भी सूर के जीवन-पक्ष पर कुछ प्रकाश डाला है। 'वैकटेश्वर प्रेस' से प्रकाशित 'सूरसागर' के सम्पादक श्री राधाकृष्ण ने अपने समय तक की प्राप्त सभी सूर-जीवन-सम्बन्धी-सामग्री का सकलन इस ग्रन्थ में किया है। इसी सामग्री के आधार पर श्री राधाकृष्णदास ने प्रारम्भ में अपने विचार प्रकट किये हैं। अन्त माक्ष्य के बल पर उन्होंने सूरदास जी के समय का निरूपण किया है। बाबू राधाकृष्णदास ने सूरदास का जन्म-सम्बन्ध १५४० के लगभग और देहावसान स० १६२० के लगभग माना है। अपने निष्कर्ष को वे इस प्रकार प्रमाणित करते हैं :

१—श्री वल्लभाचार्य जी का जन्म-सम्बन्ध १५३५ वैशाख कृष्ण एकादशी को श्री अन्तर्धान सवत् १५८७ अपाढ शुक्ल तृतीया को तथा श्री गोस्वामी विट्ठलनाथ जी का जन्म-सवत् १५७२ पौष कृष्ण ९ और अन्तर्धान सवत् १६४२ माघ कृष्ण सप्तमी को हुआ। अब इनका समय सम्बन्ध १५३५ से लेकर सम्बन्ध १६४२ के बीच १०७ वर्ष के भीतर ही निर्णीत होना चाहिये।

२—'सूर-सारावली' की रचना सूरदास जी ने लगभग ६७ वर्ष की आयु में की थी।

३—'साहित्य-लहरी' में 'सरस' सम्बत्सर का उल्लेख है। राधाकृष्ण जी ने इस सवत् पर विशेष विचार किया है और एक लीला को सरस-सवत्सर-लीला माना है। 'साहित्य-लहरी' के 'मुनि पुनि रसन के रस लेख' वाले पद से उन्होंने सवत् १६०७ लिया है और साहित्य-लहरी का सकलन भी लगभग ६७ वर्ष की आयु में माना है। इस गणना से १६०७ में से ६७ वर्ष निकाल देने से १५४० बनते हैं।

४—'सूरसागर' के देखने से विदित होता है कि उस समय श्री गोस्वामी द्वितहरिवंश जी और स्वामी हरिदास जी के पूरे अम्युदय का समय था जैसा कि—“निस दिन स्याम सेऊँ मैं तोहि” वाले पद से प्रकट होता है।^२

बाबू राधाकृष्णदास ने 'सूरदास-मदनमोहन' नामक एक और सूरदास का उल्लेख किया है। 'भारतेन्दु' जी ने अपने लेख में 'साहित्य-लहरी' के ११८ सख्या वाले पद को सूर-कृत मानकर उनके वंश का निर्णय किया है। उन्हीं के आधार पर उन्होंने सवत् १६३५ में अपनी 'हरिश्चन्द्र-चन्द्रिका' में एक लेख छपवाया था, जिसमें उस पद पर विचार किया गया है। महामहोपाध्याय हरिप्रसाद शास्त्री जी ने अपने ऐतिहासिक-काव्यानुसन्धान के आधार पर 'वगाल एशियाटिक सोसाइटी' द्वारा छापे गये विवरण में चन्द्र-वृक्ष दिया है, जिसमें सूरदास

१ हिन्दी-साहित्य (डा० इजारीप्रसाद द्विवेदी)

२ सूरसागर की भूमिका (वैकटेश्वर प्रेस) सं० १९६१।

का भी नाम आया है और इसी सूरदास को हमारा चरितनायक सूर बताया है। मुन्शी देवी प्रसाद ने भी इसी परम्परा का अनुसरण किया है।^१

सूरदास जी को जन्मान्ध मानते हुए भारतेन्दु वाचू हरिश्चन्द्र ने अपनी चरितावली में लिखा है—

“यह इम अंगार ससार को न देखने के लिये आँखें बन्द किये हुए थे”।^२

मुन्शी ‘देवीप्रसाद’ जी ने ‘आशुने-अकवरी’ और ‘मुन्शियात अबुलफजल’ की प्रामाणिकता में सन्देह न करते हुए ‘अकवर’ की सभा के चार गायकों में सूरदास को भी माना है और उक्त ऐतिहासिक ग्रन्थों के आधार पर उनका जीवन-चरित निर्धारित किया है।

सूर-काव्य के अन्य जितने सकलन हुए हैं, सभी में सूरदास जी के जीवन के विषय में कुछ न कुछ प्रकाश डाला गया है, किन्तु किमी महत्वपूर्ण संकेत के अभाव के कारण सूर का जीवन-वृत्त फिर भी अस्पष्ट ही दीर्घ पड़ता है। श्री महादेवप्रसाद जी द्वारा रचित ‘साहित्य-लहरा-टीका’ में भी, जो लहेरिया सराय से प्रकाशित हुई है, कोई विशेष बात नहीं, पुरानी बातों का ही पिष्ट-नेपण किया गया है। कतिपय जनश्रुतियों का भी सूर के जीवन-चरित से सामंजस्य स्थापित किया गया है और ‘विल्व-मञ्जल’ वाली कहानी को सूर के जीवन से सङ्गत करने का प्रयास किया है।

सूर के सम्बन्ध में आलोचनात्मक ढंग की सामग्री भी प्रचुर मात्रा में प्राप्त है। सूर-विषयक इस समस्त साहित्य में वार्ता-साहित्य की सामग्री तथा अन्त साक्ष्य के रूप में उपस्थित किये जाने वाले पदों के आधार पर ही आलोचकों ने अपने निर्णय दिये हैं। ‘सूर-साहित्य’ की भूमिका में श्री रामरत्न भटनागर और श्री वाचस्पति त्रिपाठी ने ‘चौरासी वृष्णवों की वार्ता’ को प्रामाणिक माना है तथा ‘साहित्य-लहरी’ के अन्तर्गत सूर के वशवृक्ष-सम्बन्धी पद को प्रक्षिप्त। उक्त विद्वानों ने अपनी ‘भूमिका’ में सूर का जन्म-सम्बन्ध १५४० में ब्रज प्रदेश में माना है किन्तु उन्हें जन्मान्ध न मानते हुए उन्होंने लिखा है—“वृद्धावस्था के साथ वे कदाचित् नेत्रहीन भी हो गये।” सूरदास की मृत्यु के सम्बन्ध में उनका कथन है कि ‘विठ्ठलनाथ’ जी राज-भोग का नित्य-कर्म समाप्त करके सूरदास जी की मृत्यु-शय्या पर पहुँचे थे, राजभोग का समय सवेरे प्रायः दस ग्यारह बजे तक है। अतः सूर का निधन दोपहर को हुआ होगा।^३

सूर-विषयक दूसरा उल्लेखनीय ग्रन्थ पं. मुन्शीराम शर्मा का ‘सूर-सौरभ’ है। इस ग्रन्थ में शर्मा जी ने सूर के जीवन-पक्ष पर पर्याप्त प्रकाश डाला है और कई क्रांतिकारी मौलिक निष्कर्ष निकाले हैं। उन्होंने एक ओर तो ‘सूर-सारावली’, ‘साहित्य लहरी’, ‘सूर-सागर’ आदि सभी रचनाओं को प्रामाणिक माना है और दूसरी ओर सूर के सम्बन्ध में लिखे गये लेखों और प्रचलित जनश्रुतियों का समन्वय करने का प्रयास किया है, जिसके कारण कहीं-कहीं तो उनके मत से सूर-सम्बन्धी विशेष रूप से प्रामाणिक सामग्री भी अप्रामाणिक-सी हो गई है और कहीं-कहीं निराधार जनश्रुतियों को भी प्रामाणिकता में स्थान मिल गया है। शर्मा जी वल्लभाचार्य जी से मिलने के समय सूरदास की आयु ६७ वर्ष मानते हैं तथा उन्होंने ‘साहित्य-लहरी’ के “मुनिपुनि रसन के रस लेख” वाले पद से उसका रचना-काल सम्बन्ध १६२७ निर्धारित किया है। ‘साहित्य-लहरी’ के सूर-वश वाले पद को प्रामाणिक मानकर

१ श्री महाराज सूरदास जी का जीवन-चरित (भारत-जीवन प्रेस, काशी) स० १९६३ ।

२ चरितावली (भारतेन्दु) स० १९१७ ।

३ सूर साहित्य की भूमिका (रामरत्न भटनागर तथा वाचस्पति त्रिपाठी) संस्करण १९४४ ई., पृ० १२-१६ ।

सूरदास जी को महाकवि चन्दवरदाई का वंशज माना है और इस प्रकार भाट मानकर भी उन्हें ब्राह्मण सिद्ध किया है तथा उनके पिता का नाम रामदास बतलाया है, जो वैष्णव-भक्ति के अनुसार रामचन्द्र का ही परिवर्तित रूप है। उन्होंने सूर का जन्म-स्थान 'सीही' न मान कर 'गोपाचल' माना है एव सीही ग्राम के मदनमोहन सूरदास को अकबर का कृपा-पात्र और सडीले का अमीन माना है। सूर के अन्धत्व के विषय में शर्मा जी स्पष्ट नहीं हैं। वे केवल इतना ही मानते हैं कि सूरसागर की रचना करने से पहले ही वे अंधे हो गये थे। कूपपतन की जनश्रुति से शर्मा जी ने आध्यात्मिकता का सम्बन्ध भी जोड़ा है और सूर को प्रारम्भिक जीवन में गृहस्थ भी ठहराया है। इस प्रकार 'साहित्य-लहरी' के पद को प्रामाणिक अतएव सूर के जीवन पर चतुर्दिक् आलोक-विकीर्ण करने वाला मानकर उन्होंने अत साक्ष्य और बाह्य-साक्ष्य से प्रमाण उपस्थित किये हैं और अन्त में सूर के जन्म-मरण के विषय में अपना क्रान्तिकर मत देते हुये वे लिखते हैं -

“सूर सवत् १५१५ के लगभग उत्पन्न हुए और सवत् १६२८ के आसपास तक जीवित रहे। अकबर से उनकी भेंट जीवन के अन्तिम समय में हुई होगी। सम्बत् १६२८ के पश्चात् उनके जीवित रहने का कोई प्रमाण नहीं मिलता।”^१ इतने पर भी सन्तुष्ट न होकर शर्मा जी ने औरझा के प्रसिद्ध कवि 'व्यास जी' के एक पद को भी प्रस्तुत किया है।

सूरदास जी के जीवन, सम्प्रदाय और सिद्धान्तों के विषय में दूसरा महत्वपूर्ण गद्य डा० दीनदयालु गुप्त जी का “अष्टछाप और वल्लभ-सम्प्रदाय” है। उन्होंने वार्ता-साहित्य को ही विशेष रूप से प्रामाणिक माना है। वे सूरदास जी का जन्म-स्थान सीही ही मानते हैं तथा उन्हें विवाहित स्वीकार नहीं करते। सूरदास के अन्धत्व का विवेचन करते हुए वे लिखते हैं

“सूरदास ने अपनी रचनाओं में अपने अन्धे—निपट अंधे, होने का तो कई स्थलों पर उल्लेख किया है, परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि वे जन्मान्ध थे अथवा अमुक अवस्था में अंधे हुए थे।”^२ अन्त में गुप्त जी इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि “यथार्थ में देखा जाय तो यह समस्या कोई महत्त्व की नहीं है कि वे जन्मान्ध थे अथवा बाद में अन्धे हुए। इतना सब को मान्य है और इसके बाह्य और आन्तरिक प्रमाण भी हैं कि सूरदास अन्धे थे और अपनी रचना-काल की अवस्था में भी वे अन्धे थे।”^३ सूर-सम्बन्धी अन्य घटनाओं के विषय में भी उन्होंने वार्ता-साहित्य को ही प्रामाणिक माना है, कहीं-कहीं सन्-सवत् का हेर-फेर अवश्य हो गया है, जो अधिक महत्त्वपूर्ण नहीं है। सूरदास जी का जन्म-सम्बत् गुप्त जी ने सम्प्रदाय की प्रथा के अनुसार सम्बत् १५३५, शरणागति सम्बत् १५६५ या १५६६ तथा गोलोकवास सम्बत् १६३८-३९ में माना है। अपनी मान्यताओं के लिये उन्होंने प्रमाण भी उपस्थित किये हैं।

डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने भी अपने 'सूरदास' नामक प्रबन्ध में सूर के जीवन-वृत्त पर प्रकाश डालते हुए तत्सम्बन्धी प्राप्त ग्रामग्री का विश्लेषण किया है फिर भी वे किसी निश्चित निर्णय पर नहीं पहुँच सके हैं। वार्ता-साहित्य को पूर्णतया प्रामाणिक न मानते हुए वे लिखते हैं—“पर किसी अन्य प्रमाण के अभाव में इस जनश्रुति के आधार पर सूरदास की जन्म-तिथि वैशाख शुक्ल ५ सम्बत् १५३५ मानकर पूर्ण सतोप नहीं किया जा सकता। इस प्रश्न को भी अन्य प्रश्नों के साथ पुष्टि, खण्डन, अथवा सशोधन के लिये ऐतिहासिक प्रमाणों की निरन्तर

१ सूर सौरभ (पं० मुन्शीराम शर्मा सोम) पृष्ठ ८०

२ अष्ट छाप और वल्लभ मन्प्रदाय (डा० दीनदयालु गुप्त) पृष्ठ २०१

३ वही पृष्ठ २०३

अपेक्षा बनी रहेगी ।”^१ इसी प्रकार सूर के जन्म-सम्बन्ध के विषय में भी वर्मा जी की उक्ति सन्देहात्मक है । वे लिखते हैं

“सूरदास शतायु होने के बाद स० १६४० के लगभग गोलोकवासी हुए होंगे ।^२ जाति के विषय में वे लिखते हैं, “यदि वे ब्राह्मण होते तो अपने उपास्य देव के जन्मोत्सव पर दीन ब्राह्मण का भी रूप धारण कर सकते थे । अतः में अन्य पुष्ट प्रमाणों के मिलने तक यही कहकर सतोष किया जा सकता है कि सूरदास कदाचित् ब्राह्मण नहीं थे, सम्भव है वे ठाड़ी, जगा या ब्रह्म भट्ट हों । यह भी सम्भव है कि ब्रह्म-भट्ट होने के नाते परम्परागत कविवंशज सूर सरस्वती-पुत्र और सारस्वत नाम से विख्यात हो गये हों, जो कालान्तर में सहज ही भक्तों द्वारा सारस्वत ब्राह्मण कर लिखा गया ।”^३

सूरदास के माता-पिता, पारिवारिक जीवन और निवास-स्थान के विषय में भी वर्मा जी ने अपना कोई निश्चित मत नहीं दिया है । वार्ता-साहित्य के विवरणों पर यह लिख दिया है कि—

“उक्त विवरणों में जाति तथा जन्मान्ध-सम्बन्धी कथनों के अतिरिक्त और कोई ऐसी बात नहीं है, जिस पर सन्देह करने की आवश्यकता हो ।”^४

ठाड़ी वाले दो पदों में ढाड़िन के उल्लेख के कारण वर्मा जी ने लिखा है — “इससे यह अनुमान किया जा सकता है कि सम्भव है कि सूरदास किसी समय वैवाहिक, जीवन व्यतीत कर चुके हों । नहीं तो वे अपने उपास्य देव के जन्मोत्सव के अवसर पर अपने साथ ढाड़िन की कल्पना क्यों करते ? परन्तु इस अनुमान को सूर के जीवन-वृत्त में किसी आग्रह के साथ सम्मिलित नहीं किया जा सकता ।”^५

डा० ब्रजेश्वर वर्मा सूरदास जी की दृष्टि-हीनता की सम्भावना वृद्धावस्था के निकट करते हैं और सूर के काव्य में बाह्य जगत् के यथार्थ एव सूक्ष्म चित्रण को उनके जन्मान्ध होने की सम्भावना के खण्डन का आधार मानते हैं ।

सूर के जीवन, ग्रन्थ, सिद्धान्त और काव्य की निर्णयात्मक समीक्षा के विषय में श्री द्वारिकादास परीख और प्रभुदयाल मीतल ने ‘सूर-निर्णय’ नामक ग्रन्थ में विद्वत्तापूर्वक अपने विचार प्रकट किये हैं और अनेक स्थलों पर नवीन सामग्री का उल्लेख किया है । श्री परीख पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित होने के साथ-साथ सम्प्रदाय-साहित्य में विशेष गति रखते हैं और पहुँच भी । यद्यपि उन्होंने सूरदास जी के जीवन के सम्बन्ध में वार्ता-साहित्य को ही महत्व दिया है, तथापि उन्होंने समग्र सामग्री का यथोचित उपयोग और विश्लेषण किया है । कदाचित् ‘सूर-निर्णय’ ही पहला ग्रन्थ है, जिसमें निर्णयात्मक रूप में सूर के विषय में कुछ व्यवस्था दी गई है । सूरदास के जन्मस्थान के विषय में उन्होंने लिखा है

“हम सूरदास का जन्म-स्थान दिल्ली के निकटवर्ती सीही ग्राम को मानने के लिए विश्वस हैं । हिन्दी के माननीय इतिहासकार भी अब इसी मत को मानने लगे हैं ।”^६

१ सूरदास (डा० ब्रजेश्वर वर्मा) पृष्ठ ४६

२ “ ” ” ” ३

३ सूरदास (डा० ब्रजेश्वर वर्मा) पृष्ठ ६

४ सूरदास (डा० ब्रजेश्वर वर्मा) पृष्ठ १२

५ ‘सूरदास’ (डा० ब्रजेश्वर वर्मा) पृष्ठ ११

६ सूर-निर्णय पृष्ठ ५०

सूरदास जी की जन्म-तिथि 'सूर-निर्णय' में वैशाख शुक्ला पचमी, सम्बत् १५३५ मंगलवार मानी गई है। उनकी वंश-परम्परा के विषय में 'सूर-निर्णय' के लेखक किसी निर्णय पर नहीं पहुँच पाये हैं, केवल हरिराय जी के 'भाव-प्रकाश' में वर्णित वंश-वृत्त से ही उन्होंने सन्तोष किया है। लेखक-युगल ने वार्ता-साहित्य के आधार पर सूरदास जी को निश्चित रूप से सारस्वत ब्राह्मण और जन्मान्ध माना है। सूरदास जी का शरणागति-काल सवत् १५७२, अकबर-मिलन स० १६२३, तुलसी-भेंट स० १६२६ और देहावसान स० १६४० में निश्चित किया है।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि अपनी कीर्ति-ज्योति से दिग्दिगन्त को समुद्रासित करने वाले इस अन्ये कवि के जीवन की कहानी अन्धकार में ही तिरोहित है। न तो किसी ऐतिहासिक ग्रन्थ में और न कहीं अन्यत्र वाह्य साक्ष्य के रूप में प्रस्तुत किये जाने वाले ग्रन्थों में ही इसका निश्चयात्मकता के साथ प्रतिपादन है। अन्त साक्ष्य के रूप में उपस्थित किये जाने वाले पदों में केवल दो पद ही ऐसे हैं, जिनमें काल-प्रमाण का उल्लेख है। यदि यह भी अप्रामाणिक सिद्ध हो जायें तो फिर केवल उन्हीं पदों का आश्रय लेने के लिये विवश होना पड़ेगा, जो भौतिक जीवन की अपेक्षा आध्यात्मिक जीवन की ओर ही विशेष शक्ति करते हैं अथवा साधक की मानसिक दशा के ही सूचक हैं। हम पहले कह चुके हैं कि ऐसे पदों के आधार पर किसी कवि के जीवन की घटनाओं का अनुमान लगाना केवल असंगत ही नहीं, भक्त के हृदय में प्रतिष्ठित उपास्य देव की अवहेलना और भक्त की भावना का घोर तिरस्कार भी है। गोस्वामी तुलसीदास के विनय के पदों को लेकर कितनी उट-पटांग कल्पनाएँ की गई हैं, यह ऐतिहासिक तथ्यों से प्रमाणित हो चुका है। इसके अतिरिक्त यह बात भी द्रष्टव्य है कि साधक साधनावस्था में जब मानसिक वेदना का अनुभव करता है तो उसके हृदय की भाव-धारा अनेक स्रोतों में फूट निकलती है। ऐसी स्थिति में कोई आलोचक किसी विशेष मापदण्ड को लेकर कवि के उन उद्गारों को अपने अनुमान की पुष्टि का आधार बना सकता है, किन्तु यह कवि की मधुर-भाव-धारा में कटुता उत्पन्न करने का प्रयास ही कहा जाना चाहिए। इसके अतिरिक्त किसी पद विशेष के विश्लेषण में सबसे आवश्यक बात यह है कि हमें उसके सदर्भ का ठीक ज्ञान हो। पूर्वापर-सम्बन्ध-ज्ञान के बिना अर्थ का अर्थ होने की सम्भावना ही रहती है।

आधुनिक आलोचकों ने अपने-अपने मत की पुष्टि में अन्त-साक्ष्य का सहारा लिया है। यह अब परिपाटी भी हो गई है कि किसी कवि का जीवनवृत्त निर्धारित करने के लिये अन्त-साक्ष्य और वाह्य-साक्ष्य का सामंजस्य हो। परन्तु यह प्रणाली उन कवियों के जीवनवृत्त के विषय में भ्रामक हो सकती है, जिनके वाह्य-साक्ष्य प्रामाणिक न हो तथा जिनमें बहुत अधिक मात्रा में वैभिन्य हो। हमारे महाकवि के विषय में भी यही बात है। उनके नाम, जाति, जन्मान्धत्व, मन्त्रदाय आदि के विषय में अपनी-अपनी धारणा के अनुकूल आलोचकों ने उनकी रचनाओं में से बहुत से पद खोज निकाले हैं, किन्तु मैं उन्हें पूर्ण रूप से प्रामाणिक नहीं मानता। प्रथम तो—जैसा कि मैं निवेदन कर चुका हूँ—सूर और तुलसी जैसे महात्मा भक्ति के क्षेत्र में पहुँचकर स्वयं ही नाम, ग्राम, जाति आदि के आवरण छोड़ चुके थे, दूसरे भक्ति की साधना में कुछ ऐसी सर्व-सामान्य भूमिकाओं को पार करना पड़ता है, जो दैन्य, ग्लानि, नैराश्य आदि परक होने के कारण पार्थिव दृष्टिकोण से जीवन की भाँकियाँ-सी प्रतीत होने लगती हैं। परन्तु इसके साथ-साथ हम इस तथ्य को भी नहीं भुला सकते कि साधक इसी पार्थिव शरीर से, इसी के सत्कारों से और इसी के सम्बन्ध से ब्रह्म-सम्बन्ध स्थापित करता है। भक्ति के आलौकिक क्षेत्र में भी वह इसी भौतिक शरीर को लिये हुये हैं और इसीलिये वह जीवन्मुक्त है। कवि का

व्यक्तित्व, परोक्ष रूप से ही नहीं, उगकी रचनाओं में सूक्ष्म रूप से आभासित होता ही है। किन्तु उस व्यक्तित्व का स्थूल भीतिकता से इतना सम्बन्ध नहीं होता, जितना सूक्ष्म मानसिक प्रवृत्तियों से होता है। वह तो केवल अन्तर्द्वन्द्व की स्थिति का परिचायक होता है। जब हम ससार के स्थूल सम्बन्धों से उसका समन्वय करने लगते हैं तो में उसे माधक या कवि के प्रति अन्याय ही समझता हूँ।

‘सूर-सारावली’, ‘साहित्य-लहरी’ और ‘सूर-सागर’—तीनों ही रचनाओं से अन्तःसाक्ष्य उपस्थित कर महाकवि सूरदास के जीवन-वृत्त को निर्धारित करने की चेष्टा प्रायः सभी आधुनिक विद्वानों ने की है। आचार्य मुन्शीराम शर्मा ‘सोम’ ने अन्तःसाक्ष्य के ही आधार पर सूर के सम्पूर्ण जीवन-वृत्त की भित्ति उठाई है तथा बड़े परिश्रम एवं विश्वास के साथ युक्तियाँ दे-देकर अपने मत को प्रमाणित करने का प्रयत्न किया है। इनकी युक्तियों को पढ़कर तो ऐसा प्रतीत होता है मानो सूरदास जी ने जान-बूझकर अपनी रचनाओं में अपने जीवन-वृत्त को अन्तर्हित कर रखा हो। डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने परम्परा के अनुसार अन्तःसाक्ष्य के रूप में कुछ पद उपस्थित किये हैं, किन्तु वे आचार्य मुन्शीराम शर्मा ‘सोम’ की भित्ति उन्हें निश्चयात्मक नहीं मानते। अन्य प्रमाणों के अभाव में ऐसे कथनों की ऐतिहासिक प्रामाणिकता में उन्होंने संदेह ही प्रकट किया है। ‘सूर-निर्याय’ में अन्तःसाक्ष्य के रूप में उपस्थित किये जाने वाले पदों में से कुछ को प्रामाणिक तथा कुछ को अप्रामाणिक माना है। ‘साहित्य-लहरी’ के “प्रथम ही प्रभु जागते भे प्रगट अद्भुत रूप” वाले पद को अप्रामाणिक सिद्ध करने में उन्होंने सात युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं।^१ डा० दीनदयालु गुप्त ने सूर का जीवन-वृत्त निर्धारित करने में अवश्य कहीं-कहीं सूर के पदों का सहारा लिया है परन्तु अधिकांश में उन्होंने वार्ता-साहित्य को ही प्रामाणिक माना है, और साहित्य-लहरी वाले पदों के विषय में उन्होंने लिखा है — “ज्ञात होता है कि यह पद सरदार कवि तथा भारतेन्दु वावा हरिश्चन्द्र जी से पटले ‘साहित्य-लहरी’ के किसी टीकाकार अथवा लिपिकार ने मिलाया था।”^२ स्वर्गीय प० रामचन्द्र शुक्ल ने भी इस पद को सूरदास कृत नहीं माना है। मिश्रवन्द्युओं ने भी इस पद को प्रक्षिप्त ही माना है। हाँ, मुन्शी देवीप्रसाद तथा राधाकृष्णदास जी ने अवश्य इस पद को प्रामाणिक माना है। डा० रामकुमार वर्मा जी ने अपने आलोचनात्मक इतिहास में इन पदों के विषय में कोई निश्चयात्मक मत नहीं दिया है। निश्चित तथ्य का निर्देश करने वाला साहित्य-लहरी का पद “मुनि पुनि रसन के रस लेप” वाला है। ‘साहित्य-लहरी’ को प्रामाणिक मानने वाले प्रायः सभी आचार्यों ने इस पद को प्रामाणिक माना है। केवल इसकी व्याख्या के विषय में ही उनका कुछ मत-वैभिन्य है, जिसका संकेत हम पहले कर आये हैं। ‘सूर-सारावली’ के “गुरु-प्रसाद होत यह दरसन सरसठ वरस प्रचीन” वाले पदों के विषय में भी यही बात लागू होती है। सूरसागर के जिन पदों को अन्तःसाक्ष्य के रूप में प्रस्तुत किया जाता है उनकी संख्या बहुत है और सभी आलोचकों ने अपनी-अपनी धारणा के अनुकूल सूरसागर के पदों को छूट लिया है। यदि किसी को उनका ब्राह्मण होना अभीष्ट नहीं है तो सूरदास जी के पदों में प्रयुक्त ‘वामन’ पदों में उन्हें तिरस्कार की गंध आती है और ढाढी वाले पदों में मत की पुष्टि करते हुए प्रतीत होते हैं। इसी प्रकार जो उन्हें जन्मान्ध नहीं मानते, वे उनके रूप वर्णन वाले पदों को अपने मत की पुष्टि में उद्धृत करते हैं परन्तु इतना अवश्य है कि सूरदास जी के विनय के पद ही प्रायः आत्म-परक पद हैं, जिनके विषय में मैं पहले ही कह चुका हूँ कि

१ सूर-निर्याय पृष्ठ ५६

२ अष्टाङ्गाप और वृत्तम सम्प्रदाय पृष्ठ ६२

सासायिकता से ऊबे हुए भक्त के वे उद्गार पार्थिव अश की अपेक्षा मानसिक द्वन्द का ही अधिक प्रतिनिधित्व करते हैं ।

सूरदास जी का जीवन-वृत्त निर्धारित करने मे हम वार्त्ता-साहित्य को भी प्रामाणिक मानते हैं । इसके दो कारण हैं । प्रथम तो सम्पूर्ण वार्त्ता-साहित्य में दिये हुए सूर-सम्बन्धी वृत्त की थोडे-बहुत अन्तर के साथ अन्विति मिल जाती है, दूसरे कुछ सम-सामयिक रचनाओं को छोडकर सूरदास जी का सर्वाधिक एव सर्वप्रथम उल्लेख इसी वार्त्ता-साहित्य में है । यह हम पहले प्रतिपादन कर चुके हैं कि सूर के समकालीन ग्रथों में उनका वृत्त न तो पर्याप्त मात्रा में है और न निश्चयात्मक रूप में । 'भक्त-माल' में तो केवल सूर-सम्बन्धी एक ही पद है । उसमें विल्वमगल, सूरदास, सूरजदास तथा सूरदास-मदनमोहन नामक अन्य कवियों का भी उल्लेख है । प्रियादास जी कृत 'भक्त-माल' की टीका में 'अष्टछापि सूरदास' का कोई विवरण नहीं है । हाँ, सूरदास-मदनमोहन के विषय में विस्तार के साथ लिखा है । वास्तव में ये सूरदास-मदनमोहन ही हमारे सूरदास के विषय में भ्रम उत्पन्न करते हैं । 'आईने-अकबरी' और 'मुन्तखिव-उल-तवारीख' में इन्ही सूरदास-मदनमोहन का वृत्तान्त है । आज भी चक्षुहीन मात्र को सूरदास की पदवी से विभूषित करने की परम्परा चली आ रही है और यह कहना अनुपयुक्त न होगा कि महाकवि सूरदास के जीवन-वृत्त के निर्धारण में यह परम्परा भी बडी वाधक रही है । उनके विषय में प्रचलित जन-श्रुतियों का आधार भी यही परम्परा है । 'विल्वमगल सूरदास' के विषय में भक्तमाल में लिखा है

"विल्वमगल जी कृष्ण के परम-कृपापात्र तथा मगलस्वरूप हैं । उन्होंने 'श्रीकृष्ण-कण्णामृत' ग्रथ लिखा । भगवान् ने एक वार इनको अपना हाथ पकडा कर अबलम्ब दिया और छुडा लिया; तब इन्होंने कहा कि भगवान्, आप हाथ से चले गये तो क्या हुआ, हृदय से आप जायें तब मातूँ । चिन्तामणि वेश्या के सग से इनकी लौकिक विषय से विरक्ति हुई और फिर उन्होंने ब्रज वालाओं की केलि का अद्भुत वर्णन किया ।"

सम्भवतः सूरदासों की इसी अनेकता के कारण महाकवि सूरदास के वास्तविक नाम पर भी आज वाद-विवाद है । सूर के पदों में सूर, सूरदास, सूरज, सूरजदास और सूरश्याम ये पाँच नाम आते हैं । आचार्य मुन्शीराम शर्मा सभी नामों को महाकवि सूरदास के मानते हैं । 'सूर-निर्णय' के लेखको ने अष्ट सखाभूत' के आधार पर उनका नाम 'सूरजदास' माना है ।^१ 'साहित्य-लहरी' वाले पदों में उनका मूलनाम सूरजचन्द लिखा है । डा० मुन्शीराम जी ने तो सूर सुजान, सूरदास और सूरजश्याम आदि नामों को भी प्रामाणिक सिद्ध किया है ।^३ हो सकता है पद-रचना में नाम का कुछ हेर-फेर हो गया हो किन्तु सूरदास जी का वास्तविक नाम 'सूरदास' ही था । वार्त्ता-साहित्य में उनको 'सूर' अथवा 'सूरदास' ही कहा गया है और यही नाम उनके जन्मान्धत्व का भी परिचायक है, जो प्रायः परम्परा से जन्मान्ध को दिया जाता है । नामों की यह अनेकता भी कहीं-कहीं उनके साहित्य की प्रामाणिकता में भी वाधा उपस्थित करती है ।

जन्म-स्थान

सूरदास जी को जन्म-भूमि के सम्बन्ध में चार स्थानों की प्रसिद्धि है—गोपाचल, मथुरा प्रान्त में कोई ग्राम, रुनकता तथा सीही । गोपाचल और गोपाद्रि ग्वालियर के पुराने

१ भक्त-माल, भक्ति-सुधा, स्वाद-तिलक रूप कला पृष्ठ ३७३

२ 'सूर-निर्णय' पृष्ठ ४६

३ सूर-सौरभ भाग ३ पृष्ठ ५०

नाम है। 'माहित्य-लहरी' के वया-परिचय वाले पद में सूर के पिता का निवास-स्थान गोपाचल माना गया है। स्व० डा० पीताम्बरदत्त बटवाल ने ग्वालियर का नाम 'गोपाचल' मित्र किया है और इसे ही सूर की जन्म-भूमि माना है। कवि मियार्मिह-कृत 'भक्त-विनोद' में सूर की जन्म-भूमि के विषय में लिखा है.—

"मथुरा प्रान्त विप्र कर गेहा, भो उत्पन्न भक्त हरि नेहा ।"

इस पद में किसी स्थान-विशेष का उल्लेख तो नहीं है परन्तु इसके कारण सूर के प्रालोचकों में पर्याप्त भ्रान्ति रही है। प० रामचन्द्र शुक्ल ने अपने 'हिन्दी-माहित्य के इतिहास' (नस्करण सवत् १९६०, पृष्ठ ५५) में सूर का जन्म स्थान रनकता लिखा है। डा० स्थानसुन्दर-दाम ने भी अपने ग्रन्थ 'हिन्दी-भाषा और माहित्य' (सस्करण सम्बत् १९९४, पृष्ठ ३२२) में सूर की जन्म-भूमि रनकता लिखी है। रनकता को सूर का जन्म-स्थान मानने की भ्रान्ति का कारण मम्मवत-सूरदाम जी का गौ-घाट पर रहना है। रनकता गागरा में मथुरा जाने वाली सड़क पर एक छोटा-सा गांव है। वहाँ में दो मील की दूरी पर यमुना के किनारे 'रेणुका जी' का स्थान और परशुराम जी का मंदिर है। यहाँ से कुछ दूरी पर गौ-घाट है। यहाँ आसपास बहुत से पण्डितों के चिह्न हैं। वार्ता-माहित्य के अनुकूल सूर का जन्म स्थान सीही है। 'चौरामी वैष्णवन की वार्ता' के 'भाव प्रकाश' में श्री हरिराय जी ने सबसे पहले सूरदाम जी का जन्म-स्थान दिल्ली में चार कोम की दूरी पर सीही ग्राम बतलाया था। श्री हरिराय जी के 'भाव-प्रकाश' की टीका की रचना सूरदाम जी के लगभग १०० वर्ष पश्चात् हुई थी। उससे पहले कही वार्ता-माहित्य में सूरदास जी के लौकिक जीवन की ओर संकेत नहीं है। श्री हरिराय जी के समय तक महाकवि सूरदाम जी की पर्याप्त प्रसिद्धि हो चुकी थी। संभवतः इसीलिये उन्होंने उनके सम्पूर्ण जीवन-वृत्त का लिखना आवश्यक समझा। हो सकता है कि उनको जो सूचनाएँ मिली हो, कुछ प्रतिरजित श्रवण भ्रान्ति पूर्ण हो, परन्तु अन्य पुष्ट ऐतिहासिक प्रमाणों के अभाव में इतने ही से सतोष करना पड़ता है। गोकुलनाथ जी के समकालीन प्राणनाथ कवि ने भी 'पण्ड-सत्त्वामृत' में सूर का जन्म-स्थान सीही ही माना है। सीही की स्थिति हरिराय जी ने अपने 'भाव-प्रकाश' में इस प्रकार बताई है

"दिल्ली के पाम चार कोम उरे में एक सीही ग्राम है, जहाँ परीक्षित के बेटा जन्मेजय ने मर्पयज्ञ किया है ।^२

दिल्ली के आसपास इस सीही ग्राम का आज कही पता नहीं है। कहा जाता है कि जहाँ आज नई दिल्ली है, वहाँ के छोटे-छोटे गाँव उठा दिये गये थे और वे दूसरे जिलों में जाकर आवाद हो गये। दिल्ली-मथुरा-सड़क पर बल्लभगढ़ के निकट सीही नाम का एक ग्राम है। वहाँ यद्यपि सूर-सम्बन्धी कोई स्मारक अब विद्यमान नहीं है, तथापि वहाँ के लोगों में यह अनुश्रुत प्रचलित है कि महाकवि सूरदाम का जन्म उसी सीही ग्राम में हुआ था। इसके साथ-साथ वहाँ यह भी कहा प्रचलित है कि जन्मेजय ने संपयज्ञ उसी स्थान पर किया था। इन दोनों अनुश्रुतियों से 'भाव प्रकाश' वाले सीही ग्राम की सगति तो ठीक बैठ जाती है परन्तु दूरी वाली बात का समाधान नहीं हो पाता। दिल्ली के अनेक बार बसने और उड़ने के कारण भी दूरी में अन्तर आ सकता है, दूसरे दिल्ली से दिल्ली-राज्य की भी कल्पना की जा सकती है, तीसरे आज भी दिल्ली के निकटवर्ती ग्रामों की दूरी आमक माप के रूप में प्रचलित है। लेखक का ग्राम दिल्ली से १६ मील की दूरी पर है किन्तु ग्रामवासी दिल्ली को वहाँ से

१ "सूरदाम" (डा० पीताम्बरदत्त बटवाल) सम्पादक डा० भागीरथ मिश्र

२ 'चौरामी वैष्णवन की वार्ता' में अष्टमखण्ड की वार्ता पृष्ठ २

६-७ कोस ही बताते हैं। वर्तमान सीही को सूरदास जी का जन्म-स्थान मान लेने पर कवि मिर्यासिंह वाले मत की भी सगति बैठ जाती है। इसलिये सूरदास जी का जन्म-स्थान सीही ही ठहरता है।

जन्म-तिथि

सूरदास जी की जन्म-तिथि के सम्बन्ध में भी वार्ता-साहित्य में कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं है, वास्तव में 'चौरासी बंणुवन की वार्ता' में सूर की कथा का आरम्भ उस समय से होता है, जब वे आगरा-मयुरा के बीच गौ-घाट पर रहते थे। गौ-घाट पर रहने से पहले की शृङ्खला हरिराय जी ने अपने 'भाव-प्रकाश' में मिलाई है। पहले लिखा जा चुका है कि पुष्टि-सम्प्रदाय की मान्यता के अनुकूल सूरदास जी श्री वल्लभाचार्य जी से आयु में १० दिन छोटे थे। आचार्य जी का जन्म-संवत् १५३५ की वैशाख कृष्ण १० उपरान्त ११ रविवार निश्चित है।^१ इसलिये सूरदास जी की जन्म-तिथि संवत् १५३५ की वैशाख सुदी ५ मंगलवार हुई। सम्प्रदाय के अन्य लेखों से भी इस तिथि की पुष्टि होती है। श्री वल्लभाचार्य जी के वंशज श्री गोपिकालङ्कार मद्दू जी महाराज ने भी सूर की जन्म-तिथि का एक पद में उल्लेख किया है :

“प्रगटे भक्त-शिरोमणि राय।

“भाषव शुक्ला पञ्चमि ऊपर छट्ट अधिक सुखदाय ॥”

श्री द्वारिकेश जी के 'भाव-सग्रह' और श्री गोकुलनाथ जी की निज-वार्ता से भी इस तिथि की पुष्टि होती है। श्रीनाथ-द्वारे में सूरदास जी का जन्मोत्सव श्री वल्लभाचार्य जी के जन्मोत्सव से दस दिन पश्चात् मनाया भी जाता है।

हिन्दी के विद्वानों ने सूरदास जी का जन्म-संवत् प्रायः १५४० माना है और सभी इतिहासकारों ने इसी को दुहराया है। मिश्रवन्धुओं ने अनुमान से सूर का जन्म-संवत् १५४० लिखा था, फिर सभी विद्वानों ने उसी को मान्य समझा। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने 'सूर-सारावली' के

‘गुरु परसाद होत यह दरसन सरसठ वरस प्रवीन’

वाले पद के आधार पर सूरदास जी का जन्म संवत् १५४० के लगभग तथा निधन संवत् १६२० के आसपास अनुमित किया है।^२ सूर का जन्म-संवत् १५४० मानने वालों ने 'सूर-सारावली' और 'साहित्य-लहरी' की रचना लगभग साथ-साथ ही मानी है और क्योंकि साहित्य-लहरी का रचनाकाल 'मुनि पुनि रसन के रस लेख' वाले पद से संवत् १६०७ ठहराया है, इसलिए सूर-सारावली की रचना भी लगभग इसी संवत् के समीप मान ली गई है। इस समय सूरदास जी की आयु ६७ वर्ष की थी, इसलिये उनका जन्म-संवत् १५४० अनुमित किया गया है। सूर-निर्णय के लेखकों ने अन्त साक्ष्य के आधार पर सूरदास का जन्म-संवत् १५३५ ही निश्चित किया है। उन्होंने लिखा है, “वल्लभ-सम्प्रदाय की सेवा-प्रणाली के इतिहास की सगति से सूर-सारावली का रचना-काल संवत् १६०२ स्पष्ट होता है। उस समय सूर की आयु ६७ वर्ष की थी। १६०२ में से ६७ कम कर देने से १५३५ रहते हैं, अतः अन्त साक्ष्य से भी सूरदास जी का जन्म-संवत् १५३५ ही सिद्ध होता है।”^३

१ वल्लभ दिग्विजय पृष्ठ ७

२ हिन्दी-नाट्य का इतिहास (आचार्य शुक्ल) पृष्ठ १६०-१६१

३ सूर-निर्णय पृष्ठ ५३

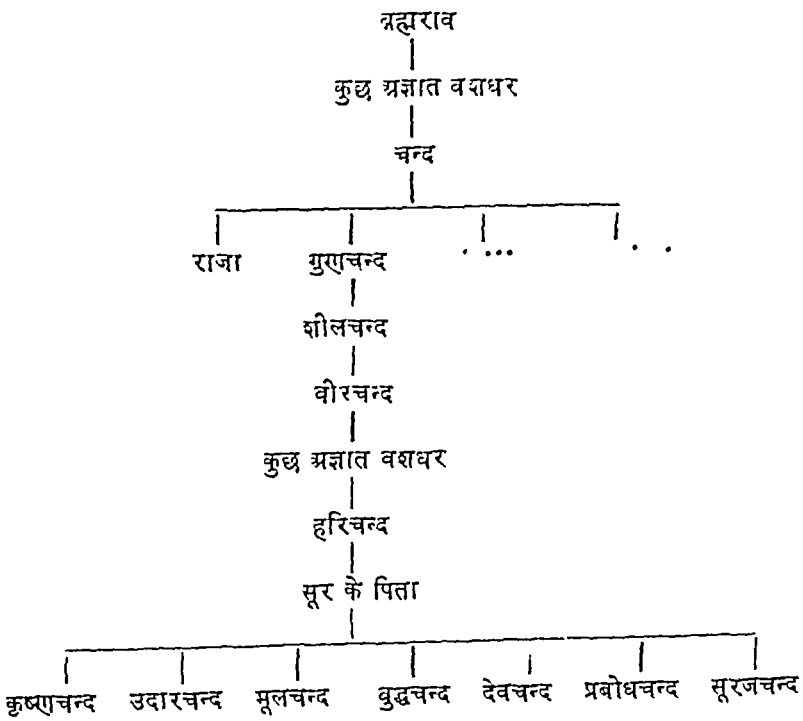
वडोदा कालेज के संस्कृत के प्राचार्य श्री भट्ट जी ने महाप्रभु वल्लभाचार्य जी का जन्म-सम्बत् १५३० माना है। वे लिखते हैं—

“The evidence in support of the year 1473 A. D is earlier and stronger and can easily out-weigh the evidence in support of 1479 A. D which is decidedly later and weak”¹

परन्तु अभी तक भट्ट जी का मत भी मान्य नहीं है क्योंकि उनकी युक्तियाँ तब तक प्रकाश्य नहीं मानी जा सकती, जब तक कि वे श्री वल्लभाचार्य जी के जीवन से सत्रद्व घटनाओं को इस हेर-फेर के साथ सिद्ध न कर दे। श्री वल्लभाचार्य जी के विषय में अभी तक ‘वल्लभ-दिव्यजय’ ही प्रामाणिक है और उसमें उनका जन्म-सम्बत् १५३५ ही माना है,^२ इमलिए सूरदास की जन्म-तिथि वंशात् युक्त ५ मंगलवार स० १५३५ ही ठहरती है।

जाति तथा वंश-परिचय—

सूरदास जी की जाति तथा वंश भी विवाद-ग्रस्त हैं। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, ‘साहित्य-लहरी’ का सूर का वंश-वृक्ष तथा तत्कालीन इतिहास-ग्रन्थ इस विषय को और भी उलझा देते हैं। साहित्य-लहरी का ११८ वीं सूक्त वाला पद सर्वप्रथम ‘ब्रह्म-भट्ट-प्रकाश’ नामक ग्रन्थ में प्रकाशित हुआ था। सम्बत् १९३५ में भारतेन्दु जी ने अपनी ‘हरिश्चन्द्र-चन्द्रिका’ के एक लेख में इस पद पर विचार करके सूर की वंश-परम्परा निश्चित की थी। उन्होंने सूर की वंशावली इस प्रकार निर्धारित की थी—



1 “The Birth date of Ballabhacharya, the Advocate of Suddhadvast Vedant” by Prof Bhatt of Baroda College, From 9th All India Oriental Conference, Trivendrum p 60

२ वल्लभ दिग्विजय पृष्ठ ७

इस वंश-वृक्ष की पुष्टि महामहोपाध्याय श्री हरिप्रसाद शास्त्री द्वारा भी की गई। उन्होंने अपनी राजपूताने की यात्रा में चन्द के वंश-वृक्ष का पता लगाया था, जो चन्द के वंशधरो की नागौरी शाखा के वर्तमान प्रतिनिधि 'नानूराम' से प्राप्त हुआ था। इस वंश-वृक्ष में भी सूरदास का नाम है और 'साहित्य-लहरी' के वंशवृक्ष से बहुत साम्य रखता है। इस वंश-वृक्ष में सूरदास के पिता का नाम रामचन्द्र दिया हुआ है। शास्त्री जी की इस खोज से 'साहित्य-लहरी' के पद को प्रामाणिक मानने वालों को और भी बल मिला और उन्होंने सूर की वंशावली निर्धारित कर डाली। आचार्य मुशीराम जी ने तो यहाँ तक लिख डाला "पण्डित नानूराम भट्ट से प्राप्त हुई वंशावली के आधार पर महामहोपाध्याय प० हरप्रसाद शास्त्री ने सूर के पिता का नाम रामचन्द्र लिखा है, जो वैष्णव-भक्ति के अनुसार रामदास वनजाता है। आर्य-जाति के लिये सच्ची वीरता के आदर्श मर्यादा पुष्पोत्तम रामचन्द्र जी हैं। सूर के पिता का नाम भी यही था।"^१

तत्कालीन इतिहास-ग्रन्थों में सूरदास के पिता रामदास का उल्लेख होने से यह भ्राति और भी दृढ़ हो गई। इसी को प्रमाणित करने के लिए ब्राह्मणों ने अनेक तर्क दिये और डा० पीताम्बरदत्त वडथवाल ने अपने 'सूरदास-जीवन-सामग्री' में इसको पूर्ण रूप से पुष्ट करके सिद्ध करने की चेष्टा की।^२ डा० ग्रियर्सन ने भी यही भूल की और अकबर के गायक रामदास को ही अष्ट छापी सूरदास का पिता मान लिया।

सूरदास जी की जाति का निर्णय भी इसी पद के आधार पर हुआ है। चन्दवरदाई भाट थे और उन्हीं के वंशज होने के कारण सूर को भाट माना गया है। डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने उन्हें ब्राह्मणोत्तर सिद्ध करने के लिए अन्त-साक्ष्य का सहारा लिया है। आचार्य मुशीराम शर्मा ने महा कवि 'चन्दवरदाई' को भी ब्राह्मण सिद्ध करके सूर को भट्ट ब्राह्मण ही माना है।^३

वास्तव में सूरदास जी न तो भट्ट ब्राह्मण थे और न ढाढी या जगा जाति के थे। भट्ट ब्राह्मण होने का आधार 'साहित्य-लहरी' का पद है, जो अप्रामाणिक सिद्ध हो चुका है। जहाँ तक ढाढी के पदों का प्रश्न है, वह आधार जाति-निर्णायक नहीं हो सकता क्योंकि वल्लभ-संप्रदाय की सेवा-प्रणाली में राधाष्टमी के दिन ढाढी बनने की प्रथा है। श्रीनाथ जी के सभी कीर्तनकार ढाढी बनकर आते थे और तत्सवन्धी पदों का गायन करते थे। कृष्णदास, नन्ददास तथा चतुर्भुजदास आदि सभी भक्तों ने इस प्रकार के पदों का प्रणयन किया है। यदि सभी पद जातिपरक मान लिए जावें तो वे सभी ढाढी जाति के ठहरेंगे। 'सूर-निर्णय' में इस पक्ष पर विचार हुआ है। उसमें लिखा है—“ऐसे और भी कितने ही पद उपलब्ध हैं, जिनसे अन्य जातीय अष्ट छापी एव दूसरे कवियों को ढाढी जाति का कहना होगा, इसके अतिरिक्त इन पदों के कारण महाप्रभु वल्लभाचार्य की शरण में आने के बाद भी सूरदास को गृहस्थ एव सपत्नीक भी मानना पड़ेगा, जो कि हास्यास्पद है।”^४ सरस्वती-पुत्र से 'सारस्वत' की कल्पना भी इसी प्रकार दूर की कौड़ी है। इसलिए वार्ता-साहित्य ही अधिक प्रामाणिक है और उसके आधार पर हमें सूरदास जी को सारस्वत ब्राह्मण ही मानना चाहिये। इसकी पुष्टि इस बात से और भी हो जाती है कि दिल्ली के आनपास सारस्वत ब्राह्मण ही रहते हैं।

१ सूर-सौरभ पृष्ठ २०

२ सूरदास-जीवन-सामग्री ले० डा० पीताम्बरदत्त वडथवाल, सम्पादक डा० भगीरथ मिश्र (श्रवण पब्लिशिंग हाउस लखनऊ)

३ सूर-सौरभ पृष्ठ २२

४ सूर-निर्णय पृष्ठ ५२

वास्तव में सारस्वत नाम सरस्वती के कारण ही पडा है। कहा जाता है कि प्राचीन काल में सरस्वती नदी पाञ्चाल देश में बहती हुई गङ्गा नदी में मिलती थी और उसके आसपास के वास्तव्य सारस्वत ब्राह्मण ही कहलाते थे। यही कारण है कि आजकल भी पाञ्चाल में सारस्वत ब्राह्मणों का ही बाहुल्य है। वार्ता-साहित्य में सूर को सारस्वत ब्राह्मण ही लिखा है। हाँ, गोकुलनाथ-कृत "चौरासी वैष्णव की वार्ता" में सूर की जाति का उल्लेख न होने के कारण कुछ मन्त्रेह प्रवश्य होता है, जिसके निराकरण के हेतु सूर-निर्णय के लेखकों की यह युक्ति कि सूर पुष्टि-गम्प्रदाय में दीक्षित होने के पूर्व अपनी जाति का परिस्थाय कर चुके थे तथा वाल्यावस्था में ही घर से निकलने ग्रन्थ होने से जाति मर्यादा पालन में असमर्थ होने एवं "जाति पाति पूट्टे नहि कोई, हरिको भर्ज सो हरि का होई" के सिद्धांत का प्रचार करने वाले विरमत सन्तो से प्रभावित होने के कारण जाति-ग्रन्धन-विमुक्त हो चुके थे, केवल हेत्वाभास-नी ही प्रतीत होती है। हमें तो यही तथ्य प्रतीत होता है कि गोकुलनाथ जी ने साधारण रूप से भातों के साम्प्रदायिक जीवन-वृत्त का ही सकलन 'चौरामी वैष्णव की वार्ता' में किया है अतएव उन्होंने उनके साङ्गोपाङ्ग जीवन की घटनाओं का विवेचन करने की आवश्यकता नहीं समझी, जिनके कारण सूर की जाति का प्रश्न भी उनकी दृष्टि से दूर ही रहा, परन्तु हरिराय जी ने सम्पूर्ण-जीवन-वृत्त लिखने की भावना से प्रेरित होकर यथासम्भव समग्र जीवन-घटनाओं का उद्घाटन एवं उल्लेख किया है और प्रसङ्गवश अपने 'भाव-प्रकाश' में सूर की जाति के विषय में भी संकेत करना वे नहीं भूले हैं।

सूर के परिवार के विषय में अनेक भ्रामक कथन प्रचलित हैं, जिनका उद्गम 'साहित्य-लहरी' का वश-वृक्ष वाला पद है, जिसके अप्रामाणिक सिद्ध होने पर वार्ता-साहित्य का ही आश्रय लेना होगा और हरिराय जी द्वारा 'भाव-प्रकाश' में उल्लिखित कथन पर ही सतोष करना पड़ेगा। किमी-किसी आलोचक ने सूर को विवाहित भी माना है, उदाहरणार्थ डा० ब्रजेश्वर वर्मा उनके गृहस्थ होने की कल्पना कर बैठे हैं। कुछ आलोचक इतने से सन्तुष्ट न होकर बिल्बमङ्गल की कहानी के सूत्र में महाकवि सूरदास को सूँथ कर उन्हें युवावस्था में प्रेम-पाश-बद्ध घोषित करने में भी नहीं हिचकते। तथ्य तो यह है कि भक्तशिरोमणि सूरदास न तो गृहस्थ ही थे और न ही कभी किसी कामिनी के कटाक्षों से आहत होकर वे प्रेम-पाश में आवद्ध हुए। यदि केवल सासारिक विषयों के सूक्ष्म, यथार्थ एवं श्रु गारिक वर्णन के कारण ही किसी व्यक्ति को गृहस्थ अथवा प्रणय-रसास्वादक करार दिया जा सकता है तो ससार की असारता के प्रबल प्रचारक महान् दार्शनिक शङ्कराचार्य को भी इस दोष से मुक्त नहीं माना जा सकता। संस्कृत-साहित्य से इस प्रकार के अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं। वस्तुतः भक्त अथवा साधक कवि की उचितियाँ स्वान्त सुखाय होते हुए भी सर्वभूत-हिताय होती हैं क्योंकि आत्मसाक्षात्कार के अथवा मुक्तहृदयत्व के कारण उसके 'स्व' का इतना विस्तार हो जाता है कि वह समस्त विश्व को अपनी सीमा में समेट लेता है, व्यष्टि समष्टि में लीन हो जाता है और वह इस प्रकार की वैराग्यपरक उचितियाँ प्रस्तुत करता है, जो सर्वसाधारण के लिए पथ-प्रदर्शिका सिद्ध हो। इस प्रकार के कथन जहाँ एक ओर उसकी स्वयं की भक्ति को दृढ करते हैं, वहाँ दूसरी ओर जनसाधारण के कल्याण का भी बहन करते हैं। सूर के सम्बन्ध में कहा जाता है कि सीही ग्राम से जब वे चार कोस दूर एक गाँव में रहने लगे थे, वहाँ उनके पास यथेष्ट वैभव, शिष्य, सेवक और गाने बजाने का प्रबन्ध हो गया था, जिसका उल्लेख हरिराय जी ने भी अपने 'भाव-प्रकाश' में किया है। भक्ति का

उदय होने पर उन्हें उस जीवन से विरक्त हुई और वे उसका पश्चात्ताप बहुत दिनों तक करते रहे। तीसरे, जैसा कि हम पहले निवेदन कर चुके हैं, वे विरक्त-परक-पद उनके दैन्य, विनय और शील को ही प्रकट करने वाले हैं, इसीलिये उन पदों को आधार मानकर उनके जीवन के विषय में अन्यथा कल्पना करना समुचित नहीं।

अन्धत्व

वार्ता-साहित्य में सूरदाम जी को न केवल साधारण जन्मान्ध ही माना है अपितु सलपट अन्ध भी, अर्थात् उनके चक्षु नाम मात्र को भी न थे बल्कि कुहर रूप में केवल चक्षु चिह्न थे। आज भी इस प्रकार के अन्धे यत्रतत्र दृग्गोचर हो जाते हैं। प्रचलित सूर-विषयक जन-श्रुतियों में भी सूर के अन्धत्व की बात दुहराई गई है, किन्तु आज के अधिकांश आलोचक उनके विचित्र रूप-वर्णन, अग-प्रत्यग के सौन्दर्य का व्योरे के साथ सखिलष्ट चित्रण एवं विभिन्न प्राकृतिक दृश्यों की अवतारणा को देखकर उन्हें जन्मान्ध मानने के लिये प्रस्तुत ही नहीं है। प० मुशीराम शर्मा उन्हें अवश्य जन्मान्ध मानते हुए लिखते हैं—

“यह तो साधारण मनुष्यों की बात हुई। सूर जैसे उच्चकोटि के सन्त की तो बात ही निराली है। वे भगवद्-भक्त थे, अघटित घटना घटा देनेवाले प्रभु के सच्चे भक्त के सामने विश्व के निगूढ रहस्य भी अनवगत नहीं रहते। साधारण कवि जिस वस्तु को नेत्र रहते हुए भी नहीं देख सकता उसे क्रान्तदर्शी व्यक्ति एवं महात्मा अनायास ही देख लेते हैं।”^१

सूरसागर में से अनेक पद सूर के अन्धत्व के प्रतिपादन में प्रमाणस्वरूप प्रस्तुत दिये जा सकते हैं, जैसे :

“रास-रस रीति नहि वरनि आवै”

इहँ निज मन्त्र, यह ज्ञान, यह ध्यान है, दरस दम्पति भजन सार गाऊँ
इहँ माँगों वार-वार प्रभु, सूर के नयन ह्वै रहौ, नर-देह पाऊँ ।”^२

तथा

कहावत ऐसे त्यागी दानि ।

चारि पदारथ दिये सुदामहि, अरु गुरु के सुत आनि ।

रावन के दस मस्तक छेदे, सर गहि सारग-पानि ॥

लका दई विभीषन जन को, पूरवली पहिचानि ॥

विप्र सुदामा कियौ अजाची, प्रीति पुरातन जानि ।

‘सूरदास’ सो बहुत निठुरता, नैननि हू की हानि ॥ *

अन्तिम पवित स्पष्टतः सूर के अन्धत्व की सूचक है और ‘बहुत निठुरता’ तो जन्मान्धत्व को ही व्यञ्जित करती है। निम्नलिखित पद सूर के जन्मान्धत्व का स्पष्ट प्रतिपादन करता है—

किन तेरो गोविन्द नाम धरचौ ।

साँदीपनि के सुत तुम ल्याये, जब विद्या जाय पढ्यौ ॥

सुदामा की दालिद्र तुम काटी, तन्दुल भेंटि धरचौ ।

द्रुपद-सुता की लाज तुम राखी, अम्बर दान करचौ ॥

जब तुम भये लेवा देवा के दाता, हम सू कछु न सरचौ ।

‘सूर’ की विरीयाँ निठुर होइ वंठे, जनम-अन्ध करचौ ॥ *

^१ सूर सौरभ प्रथम अध्याय पृष्ठ २४

* सूर-निर्णय में उद्धृत

सूर की जन्मान्वता के विषय में उनके श्रौं भी दो पद द्रष्टव्य है •

हरि विन साकट में हां काकी ।

तुम विन दीनदयाल कृपा-निधि नाम लेहुं धों काकी ॥
मजारी-सुत चुवं श्रवा म, उनकी वार न वांकी ।
निरभं भये पाण्डु-सुत डोलत, उनहिं नाहिं उर काकी ॥
धन्य भाग है पाण्डु मुतन, के जिनकी रथ प्रभु हांकी ।
जरासध जोरावर मारघी, फारि कियो दो फांकी ॥
द्रोपदि चीर गहेऊ दुग्गासन, खेंचत भुजवल थाकी ।
महाभारत भारहि के ग्रण्टा, तोरघी गज-कांवा की ॥
कोटि-कोटि तुम पतित उवारे, कह हें कवन कहां की ।
रही जात एक पतित जनम की श्रांघरी 'सूर' सदा की ॥ #

तथा

नाथ मोहि श्रवकी वेर उवारी ।

तुम नाथन के नाथ मुवामी, दाता नाम तिहारो ॥
करम-हीन जनम की श्रांघी मोते कौन न कारो ॥
तीन लोक के तुम प्रतिपालक, में तो दास तिहारो ॥
तारी जाति कुजाति प्रभु जू, मो पर किरपा धारो ।
पतितन में इक नायक कहिये, नीचन में सरदारो ॥
कोटि पापी इक पासग मेरे, अजामिल कौन विचारो ।
धरम नाम सुनि कं मेरो, नरक कियो हठ तारो ॥
मोको ठौर नहीं श्रव कोऊ, अपनी विरद सभारो ।
छुद्र पतित तुम तारे रमापति, श्रव न करो जिय गारो ।
'सूरदास' सांची तव मानें, जो ह्वं मम निस्तारो ॥ #

इन पदों से यह कल्पना भी की जा सकती है कि इनकी रचना के समय सूरदास नेत्र-विहीन हो गये हो, जन्म से अन्धे न हो—जैसा कि पाय आधुनिक आलोचकों ने माना भी है इस प्रकार रूप-वर्णन, रंगों एवं विभिन्न वस्तुओं के चित्रण करने वाले पदों की अन्विति तो बैठ सकती है किन्तु सूर की दिव्य गाय्यात्मिक शक्ति की अवहेलना और उपेक्षा भी द्योतित होती है । यह अनिवार्य नहीं कि सूर ने जिन वस्तुओं का चित्रण किया है उनका उपभोग भी किया हो या चर्मचक्षुओं से देखा भी हो । वास्तव में इस प्रकार का वर्णन, जिसमें श्रमूर्त-भावों के भी आन्तरिक-पक्ष का उद्घाटन किया गया हो, सान्त के प्रसार में झलकते हुए अनन्त का पूर्ण चित्र उपस्थित किया गया हो, मोहान्धकार को भेद कर शान्ति का शुभसन्देश लाने वाली विरवित-रूपा की श्ररुण श्राभा का विकिरण हो जहाँ प्रवृत्ति और निवृत्ति का मधुर योग हो, विलास और साधना के विकास का सुन्दर विश्वास हो, स्वर्ग और वसुधा का समन्वय हो और मानवता में देवत्व की प्रतिष्ठा हो, केवल दिव्य-दृष्टि-सम्पन्न महात्मा ही कर सकते हैं । यह बात भी नहीं भूलनी चाहिए कि जन्मान्ध व्यक्तियों के अन्त-करण के नेत्र उन्मीलित हो जाते हैं और वे अन्तर्जगत् से ही बाह्य-जगत् का साक्षात्कार करने लगते हैं, आज भी ऐसे व्यक्ति देखे जाते हैं, जिनकी जन्मान्वता प्रत्यक्ष प्रमाणित है और

जो अपनी क्रियाओं से चक्षुष्मान् व्यक्तियों को भी आश्चर्य-चकित कर देते हैं। मैंने स्वयं इस प्रकार के एक दो व्यक्तियों को देखा है। फिर सूर तो सूर ये, भगवान् का सान्निध्य प्राप्त कर चुके थे, प्रकाशमय आराध्य में विलीन होकर स्वयं तेजोमय हो चुके थे फिर उनके लिए ससार में क्या वस्तु अप्रकाशित रह जाती? वे भक्ति-द्वारा उस साधना-स्थिति पर पहुँच चुके थे, जहाँ पहुँच कर भक्त के लिये समस्त ब्रह्माण्ड हस्तामलकवत् हो जाता है। पाश्चात्य भौतिकवाद एवं जडवाद से प्रभावित होकर भारतीय ब्रह्म-ज्ञान के महत्त्व की छीछालेदर अनुचित एवम् अस्पृहणीय है।

सूर के पदों के आधार पर उनके भौतिक जीवन और व्यक्तित्व का चित्र नहीं बनाया जा सकता। भौतिकता की दृष्टि से परस्पर विरोधी भावों को प्रकट करने वाले इन पदों के आधार पर जो चित्र बनेगा वह बड़ा ही विकृत, विकल और सामञ्जस्य हीन होगा। कुछ पदों के आधार पर सूर को एक आँख का भी सिद्ध किया जा सकता है। निम्नलिखित पदों पर विचार कीजिए—

१—अब हौं माया हाथ विकानी।

परवस भयो पसू ज्यो रजु वस भज्यो न श्रीपति रानी।

× × ×

अपने ही अज्ञान तिमिर में विसरयी परम ठिकानी।

सूरदास की एक आँखि है, ताहू में कछु कानी ॥^१

२—दीनदयाल पतित पावन प्रभु विरद बुलावत कँसो।

कहा भयो गज, गनिका तारे, जो न तारो जन ऐसो ॥

× × ×

नेम, धर्म, व्रत, जप, तप, सजम, साधु सग नहिं चीनी।

दरस मलीन, दीन दुर्वल अति तिनकी में दुखदीनी ॥^२

३—द्वं लोचन सावित नहिं तेऊ।

विनु देखैं कल परति नही छिनु, एतेपर कीन्ही यह टेऊ ॥

वार-वार छवि देख्योइ चाहत, साथी निभिय मिले हैं येऊ।

ते तौ ओट करत छिनही छिनु, देखत ही भरि आवत द्वंऊ ॥

× × +

कहाभई जौ मिली स्याम सौं, तू जानैं जानैं सब केऊ।

सूर स्याम कौ नाम स्रवन मुनि, दरमन नीकैं देत न वेऊ ॥^३

इसलिए इतिहास-पुष्ट प्रमाणों के अभाव में सूरको जन्मान्व ही स्वीकार करता पडता है।

१ सभा विनय ४७

२ बही प्र० स्कं० १२६

३ ,, दशम ११५०

वैराग्य तथा सम्प्रदाय-प्रवेश

हरिराय जी के 'भाव प्रकाश' के अनुगार केवल छ वर्ष की आयु में ही विरक्त होकर सूरदास अपना ग्राम छोड़कर चार होम के प्रन्तर पर एक तालाब के तट पर पीपल के वृक्ष के नीचे रहने लगे थे । १८ वर्ष की आयु तक वे उम स्याग पर रहे और इसके पश्चात् मथुरा-आगरा के बीच गो-घाट पर रहने लगे । इस प्रकार यदि सूर के अविर्भाव का सवत् १५३५ है तो उनमें १८ जोड़ने में १७७३ होते हैं जो उनके गो-घाट पर आने का सवत् माना जा सकता है । गो-घाट पर आने के बहुत दिन पश्चात् सूर का महाप्रभु से माधात्कार हुआ । इस समय का ठीक-ठीक निर्धारण अभी तक नहीं हो पाया । इसका निर्धारण करने के लिये "चौरासी वंष्णवन की वार्ता" और "वल्लभ दिग्विजय" का अवलम्ब लिया जा सकता है । 'चौरासी वंष्णवन की वार्ता' के अनुसार वल्लभाचार्य जी दक्षिण देश और काशी में मायावाद का खण्डन और भक्ति-मार्ग की स्थापना कर 'अडैल' में ब्रज को आये थे और उनी समय मार्ग में गोघाट पर ठहरे थे । 'वल्लभ-दिग्विजय' से भी इसी कथन की पुष्टि होती है । उनके अनुसार अडैल में ब्रज जाते हुए हुए महाप्रभु गो-घाट पर रुके थे और जब वे वापस 'अडैल' पहुँचे तभी उनके ज्येष्ठ-पुत्र गोपीनाथ जी का जन्म हुआ था, जिनकी तिथि आश्विन कृष्ण द्वादशी स० १५६८ मानी गई है । महाप्रभु का दक्षिण-देश में राजसभा वाला शास्त्रार्थ स० १५६५ में हुआ था इस शास्त्रार्थ के अनन्तर ही आचार्य जी अडैल में आये थे । इस प्रकार स० १५६७ या १५६८ में उन्होंने सूर को दीक्षा दी । इस घटना के पश्चात् का सूर का जीवन-वृत्त हरिराय जी ने अपने 'भाव प्रकाश' में विस्तृत रूप में दिया है । श्री हरिराय जी कृत सूरदास की वार्ता, श्री प्रभुदयाल मीतल (अपने 'अग्रवाल-प्रेस' मथुरा से) अलग भी प्रकाशित करदी है, जिसमें सव-सवत् अथवा तिथियों का उल्लेख नहीं है । अतः तत्तत् घटनाओं से सबद्ध तिथियों की निश्चयात्मकता के लिये अन्य साम्प्रदायिक ग्रन्थों का आश्रय लेना पड़ता है, जिनका उल्लेख हम पहले कर चुके हैं । इस विषय में सप्रदाय के दो महत्व-पूर्ण ग्रन्थ "वल्लभ-दिग्विजय" और सम्प्रदाय कल्पद्रुम" विशेष सहायक सिद्ध होते हैं । 'सूर-निर्णय' में सूर के शरणागति-काल के विषय में इन ग्रन्थों के आधार पर यह निश्चित किया गया है

"श्री वल्लभाचार्य जी की प्रेरणा से पूर्णमल खत्री ने श्रीनाथ जी के मन्दिर के निर्माण का कार्य स० १५५९ की वैशाख शुक्ल तृतीया को आरम्भ कर दिया था । द्रव्याभाव से यह निर्माण-कार्य बीच में ही रुक गया था । किन्तु तत तक मन्दिर का अधिकांश भाग बन चुका था, और इस स्थिति में था कि उस नवीन मन्दिर में श्रीनाथ जी का स्वरूप स्थापित हो सके । स० १५६४ में महाप्रभु वल्लभाचार्य ने इस मन्दिर में श्रीनाथ जी को विराजमान कर दिया था जैसा कि 'वल्लभ-दिग्विजय' और 'सम्प्रदाय-कल्पद्रुम' से सिद्ध है । इसके बाद द्रव्य की व्यवस्था होने पर मन्दिर के शिखर आदि बाह्य भाग की पूर्ति स० १५७६ में हुई थी । इस निर्माण-पूर्ति के सवत् की सगति के कारण ही 'श्रीनाथ जी की प्रागट्य-वार्ता' में सूरदास का शरणागति काल स० १५७७ माना प्रतीत होता है ।"

यदि सूर वास्तव में १५७७ में ही वल्लभ-सप्रदाय में सम्मिलित होते तब उनके द्वारा स० १५७२ में गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी के प्राकट्य-प्रवसर पर गाया हुआ बघाई का पद किस प्रकार उपलब्ध होता ? इस प्रकार अन्त एव बाह्य-साक्ष्य के आधार पर सूर का शरणागति-काल स० १५६७ विक्रमी निश्चित होता है । आचार्य शुक्ल ने सूर का आचार्य वल्लभ का

शिष्य होना सवत् १५८० के लगभग माना है^१। इस कथन का कारण कदाचित् श्रीनाथ जी के मन्दिर का स० १५७६ मे पूर्ण होना है। इसी के आधार पर आचार्य मुशीराम शर्मा ने भी सूर का शरणागति-काल स० १५८१ माना है।^२ 'सूरदास की वात्ता' से प्रकट होता है कि महाप्रभु से दीक्षा प्राप्त करने के अनन्तर सूर ने अपना सारा जीवन गोवर्धन में रहते हुए श्रीनाथ जी की सेवा में ही बिताया, परन्तु उनका स्थायी निवास स्थान गोवर्धन नहीं था अपितु उसके पास परामौली ग्राम में चन्द्रसरोवर पर था। वही से वे प्रतिदिन श्रीनाथ जी की कीर्तन सेवा के लिए आते थे। वात्ता मे आये हुए प्रसंगो से ज्ञात होता है कि वे एक बार मथुरा तथा अनेक बार नवनीतप्रिय जी के दर्शनार्थ गोकुल गये थे। उनके पूर्व श्रीनाथ जी का सेवा-भार बगाली वैष्णवो के ऊपर था और कीर्तन कार्य कुम्भनदाम जी के अधीन। श्रीनाथ जी के कीर्तन और सेवा मण्डान का कार्य विशेष रूप से श्री विठ्ठलनाथ जी के आने पर प्रारम्भ हुआ था। महाप्रभु वल्लभाचार्य के जीवन-काल में उनके जो चार प्रमुख शिष्य श्रीनाथ जी का सेवा-कार्य तथा कीर्तन किया करते थे, वे कुम्भनदास, सूरदास परमानन्ददास और कृष्णदास थे। कुम्भनदास जी सवत् १५५६, सूर और कृष्णदास स० १५६७, और परमानन्द दास सम्वत् १५७७ मे वल्लभाचार्य जी के शिष्य हुए। महाप्रभु ने वाराणसी के हनुमान-घाट पर गङ्गा के मध्य मे आपाठ शुक्ला तृतीया सम्वत् १५८७ के मव्याह्न के समय जल-समाधि ली, और उनके पश्चात् उनके ज्येष्ठ पुत्र गोपीनाथ जी पुष्टि-सम्प्रदाय के आचार्य हुए। किन्तु स० १५९९ में अममय ही उनका देहान्त हो गया और विठ्ठलनाथ जी को सम्प्रदाय का कार्य-भार वहन करना पडा किन्तु विधि-पूर्वक आचार्यत्व उन्हें स १६०७ में मिला। उन्होंने कीर्तन-प्रणाली को एक व्यवस्थित और विस्तृत रूप दिया। श्रीनाथ जी के आठ समय की भाँकियो के पृथक्-पृथक् कीर्तनकार नियुक्त किये गये और इस प्रकार अष्टछाप की स्थापना हुई। इन अष्टछापी कीर्तनकारो में सूरदास, परमानन्ददास कुम्भनदास और कृष्णदास तो महाप्रभु वल्लभाचार्य के सेवक थे और छीतस्वामी, गोविन्द स्वामी, चतुर्भुजदास और नन्ददास गुसाई जी के सेवक थे। पुष्टि-सम्प्रदाय की सेवा-प्रणाली का वर्णन हम अगले अध्याय में करेंगे। इन विवेचन से ज्ञात होता है कि सूरदास लगभग वत्तीस वर्ष की अवस्था में सम्प्रदाय में दीक्षित हुए तथा अन्तकाल तक सम्प्रदाय की सेवा करते रहे। उनके जीवन की घटनाओं का उल्लेख वाता-साहित्य में विशेष कर हरिराय जी के 'भाव-प्रकाश' में हुआ है।

महात्मा सूरदास के विषय में इधर-उधर जाने की जो जनश्रुतियाँ प्रचलित हैं उनकी प्रामाणिकता सन्देह के गर्भ में विलीन है। "सूरदास की वात्ता" प्रसंग ३ में उनकी अकबर वादशाह के साथ भेंट का उल्लेख मिलता है, जिसकी ओर हम पहले भी इंगित कर चुके हैं। अकबर सदृश उदार, सहिष्णु एव कला-प्रेमी व्यक्ति की सूरदास जैसे महात्मा, भक्त एव कवि के प्रति श्रद्धा होना स्वाभाविक है किन्तु सूरदास के हृदय में अपने उपास्य के अतिरिक्त अन्य किसी के लिए स्थान न था

"प्रेम-गली अति सांकरि वामें दो न समायें।"

"चौरासी-वैष्णवन की वात्ता" के अनुसार दिल्ली से आगरा जाते समय अकबर सूरदास जी से मिला था। किम्बदन्ती है कि अपनी सना के प्रसिद्ध गायक तानसेन द्वारा सूरदास के एक पद का भाव-रस अस्वादन कर अकबर सूर से मिलने के लिए लालायित हो उठा और उनसे भेंट की। यह भेंट कब हुई? इसका कोई निश्चित समाधान अभी तक

१ हिन्दी साहित्य का इतिहास संस्करण सं० २००८ पृष्ठ १६२

२ सूर-भौरम शृष्ठ ७२

नहीं हो पाया । डा० दीनदयाल गुप्त का अनुमान है कि 'अकबर सूर से सन् १५७५ ई० व सन् १५८२ ई० के बीच में मिला होगा ।' गुप्त जी अपना मत इस प्रकार देते हैं—

“लेखक का अनुमान है कि अकबर या तो सन् १५७७ की अजमेर-यात्रा से लौटकर मिला हो या सन् १५७६ की अजमेर यात्रा से फतहपुर सीकरी को लौटता हुआ रास्ते में मथुरा में उनमें मिला हो । सन् १५७६ में मिलना अधिक सम्भव है क्योंकि अकबर ने उमी साल में धार्मिक आचार्यों की वृत्त सुनी थी और अपने दरबार में भी भिन्न-भिन्न मतों के महात्माओं को बुलाया था ।”^२ ‘सूर-निर्णय’ के लेखकों ने लिखा है—‘हमारे अनुमान से सूरदास और अकबर का मिलन सम्बत् १६२३ (सन् १५६६) में मथुरा में हुआ था । साम्प्रदायिक इतिहास से ज्ञात होता है कि सम्बत् १६२३ की फाल्गुन कृष्ण सप्तमी को गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी की अनुपस्थिति में उनके ज्येष्ठ पुत्र श्री गिरधर जी श्रीनाथ जी के स्वरूप को गोवर्धन से मथुरा में ले गये थे । उस समय श्रीनाथ जी की सेवा के लिये सूरदास जी भी मथुरा गये थे । उस समय श्रीनाथ जी दो माह वाईस दिन पर्यन्त मथुरा में रहे थे और उन अवधि में सूरदास को भी उनकी कीर्तनमेवा करते हुए मथुरा में रहना पड़ा था ।”^३ डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने इस भेद को सम्बत् १६३२ के पश्चात् माना है किन्तु उन्होंने किसी निश्चित सन् या सम्बत् का उल्लेख नहीं किया है । इस सम्बन्ध में हमें डा० दीनदयाल गुप्त का ही मत अधिक समीचीन प्रतीत होता है । ‘सूर-निर्णय’ में जो समय बताया गया है, यह केवल साम्प्रदायिक-साहित्य पर आधारित है किन्तु साम्प्रदायिक-साहित्य किसी एक भक्त की जावनी के विषय में पूर्ण नहीं कहा जा सकता । उनके मत की भित्ति श्रीनाथ जी के स्वरूप के मथुरा में रहने के आधार पर आधारित है किन्तु क्या यह सम्भव नहीं कि सूरदास उस समय के अतिरिक्त अवसरों पर मथुरा आते-जाते रहे हों ? इसके अतिरिक्त मुगलकालीन इतिहासों से सिद्ध होता है कि सम्बत् १६२३ तक अकबर की धार्मिक नीति इतनी उदार नहीं थी और न ही उसे तब तक राजनीतिक शान्ति उपलब्ध हुई थी । अकबर ने हिन्दुओं पर से तीर्थ-यात्रा का कर सम्बत् १६२० में तथा जजिया सम्बत् १६२२ में उठाया । सम्बत् १६३२ तक उसने अपनी दृष्टि साम्राज्य-संगठन पर केन्द्रित रखी और उसी वर्ष उससे निवृत्त होकर फतहपुर सीकरी में ‘इबादतखाना’ बनवाया था । यहाँ पर प्रसिद्ध इतिहासकार विसेन्ट स्मिथ का मत भी उल्लेखनीय है—

For many years, he was zealous, tolerably orthodox Sunni Musalman willing to execute Shias and other heretics Next he passed through a stage (1574-82 A D) in which he may be described sceptical rationalizing Muslim and finally rejecting Islam utterly he evolved an eclectic religion of his own with himself as its prophet (1582 1605 A D)^४

राय-चौधरी ने अपनी पुस्तक ‘दीन-इलाही’ तथा विसेन्ट स्मिथ ने अपने इतिहास में अकबर द्वारा दीन-इलाही का प्रवर्तन सन् १५८२ अर्थात् सम्बत् १६३६ में माना है । ये तिथियाँ डा० दीनदयाल गुप्त के इस मत का समर्थन करती हैं कि अकबर सूरदास से सन् १५७४

१ अष्ट-छाप और बल्लभ-सम्प्रदाय पृष्ठ २१७

२ वही, पृष्ठ २१८

३ सूर-निर्णय पृष्ठ ६२

४ ‘Akbar the Great Mogul’ (विसेन्ट स्मिथ सन् १६१७ का संस्करण पृष्ठ ३८४)

और १५८२ ई० के बीच मे कभी मिला होगा। अकबर की अन्तिम अजमेर-यात्रा सन् १५७६ में हुई थी^१। अकबर ने वल्लभ-सम्प्रदायवालो के लिये जो फर्मान जारी किये थे, वे भी सन् १५७७ और १५८१ के बीच के हैं। पहला फर्मान सन् १५७७ का और दूसरा सन् १५८१ का है^२। जैसा कि पहले सकेत किया जा चुका है, गुप्त जी ने सूर-अकबर-मिलन सन् १५७६ ई० मे माना है किन्तु अन्य प्रामाणिक प्रमाणों के अभाव में यही सम्बन्ध अन्तिम रूप से मान्य नहीं हो सकता। हाँ, इतना अवश्य है कि अकबर दिल्ली से आगरा लौटते हुए ही सूरदास से मिले होंगे किन्तु अजमेर से लौटने की प्रत्येक यात्रा दिल्ली होकर ही होती थी। अकबर की यह अजमेर-यात्रा सन् १५७६ ई० तक प्रतिवर्ष चलती रही थी। अतएव निश्चयात्मकता के साथ नहीं कहा जा सकता कि वे कब सूरदास से मिले? यदि 'सूर-निर्णय' के अनुसार हम सूर-अकबर-भेंट की तिथि स० १६२३ अर्थात् सन् १५६६ को मानें तो यह भी मानना पडेगा कि अकबर केवल इसी उद्देश्य से मथुरा गया होगा क्योंकि 'अकबर नामा' के अनुसार उसकी 'अजमेर-शरीफ' की यात्रा सन् १५६८ से आरम्भ हुई और इसी यात्रा के समय वह अजमेर से दिल्ली होता हुआ आगरा लौटता था^३। इन सब बातों से यही सिद्ध होता है कि वह सन् १५७४ और १५८२ के बीच ही सूर से मिला होगा।

सूर और तुलसी की भेंट का उल्लेख भी कतिपय ग्रन्थों में हुआ है। 'मूल गुसाईं चरित' में लिखा है कि स० १६१६ मे श्री गोकुलनाथ जी की प्रेरणा से सूरदास जी तुलसीदास जी से चित्रकूट पर मिले^४। इसके विरुद्ध 'प्राचीन-वार्त्ता रहस्य' मे यह कथन है कि 'तुलसीदास' जी जब अपने भाई 'नन्ददास' से मिलने ब्रज में आये उस समय परासोली ग्राम मे उनकी सूरदास जी से भेंट हुई^५। हमें वार्त्ता-साहित्य का कथन ही समीचीन जान पडता है, जिसका समर्थन 'सूर-निर्णय' के लेखको ने युक्ति पूर्वक किया है।

गोलोक-वास

सूर के गोलोक-वास के सम्बन्ध में भी बहुत अधिक मत-भेद है, जिसके कारण उनकी निधन-तिथि सवत् १६२० से १६४२ तक दोलायमान रही है। मिश्र बन्धुओं ने सूर का निधन सवत् १६२० माना है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने भी उनकी आयु ८०-८२ वर्ष तथा जन्म-सवत् १५४० मानकर सवत् १६२० में ही उनकी मृत्यु होने का अनुमान किया है। डा० रामकुमार वर्मा ने कोई निश्चित मत न देते हुए दबी जवान से सवत् १६४२ को उनका मृत्यु सम्बन्ध माना है। 'सूर-निर्णय' के लेखको ने इस प्रश्न पर पर्याप्त विचार किया है और अन्त, साक्ष्य तथा बाह्य-साक्ष्य के आधार पर सवत् १६४० पर्यन्त सूर की उपस्थिति सिद्ध की है, जो वस्तुतः युक्तियुक्त प्रतीत होती है। हम पहले बता चुके हैं कि ऐतिहासिक साक्ष्यों के अनुसार सूर और अकबर की भेंट सम्बन्ध १६३१ से पहले सम्भव नहीं और इस मिलन को प्रायः सभी ने स्वीकार किया है। अतएव सूरदास जी का गोलोकवास सम्बन्ध १६३१ के पश्चात् ही मानना चाहिये। कृष्णदास द्वारा रचित जो वसन्त-विषयक प्रसिद्ध पद है, उसमें सूरदास जी के साथ गोसाईं जी के सप्तम-पुत्र घनश्याम का भी उल्लेख है, जिनका जन्म श्री वल्लभ-वश-बुद्ध के

१ Cambridge History of India Part IV Page 123

२ 'इम्पीरियल फर्मान' नवेंबरी पृष्ठ ४१-४२

३ अकबर नामा भाग ३, पृष्ठ ४०५

४ 'मूल गुसाईं चरित' पृष्ठ २६-३०

५ प्राचीन-वार्त्ता-रहस्य दि० भाग पृष्ठ ३४४

अनुसार सवत् १६२८ मे हुआ । यदि वसन्तोत्सव के समय उनकी आयु ७ वर्ष की भी मान जाय तो सूरदास जी के अस्तित्व का पता सम्वत् १६३५ तक चल जाता है । जैसा कि पहले कहा जा चुका है वार्ता-साहित्य के अनुसार सूरदास जी के समय गोसाईं विठ्ठलनाथ जी जीवित थे । श्री विठ्ठलनाथ जी सम्वत् १६२८ विक्रमी से ही स्थायी रूप से गोकुल में रहने लगे थे और तभी नवनीत प्रिय जी के मन्दिर की स्थापना हुई थी, जिनके दर्शनों के लिए सूरदास जी कभी-कभी आया करते थे । गोसाईं जी का तिरोधान फाल्गुन कृष्णा सप्तमि सम्वत् १६८२ को हुआ 'सम्प्रदाय-कलाद्रुम' में उनका तिरोधान सम्वत् १६४४ फाल्गुन शुक्ल एकादशी बताया गया है । "दी इम्पोरियल फर्मान्स" में अनूदित और सम्पादित एक फर्मान सम्वत् १६५१ का है, जिसमें गोसाईं विठ्ठलनाथ जी का भी नामोल्लेख है । इस आधार पर किसी आलोचक ने उनकी स्थिति स० १६५१ तक मानी है । हमारे विचार से तो इस विषय में डा० दीनदयालु गुप्त का मत ही अधिक तर्कसंगत प्रतीत होता है । उन्होंने लिखा है—

"बहुधा देखा जाता है कि किसी व्यक्ति के मरने के बाद भी जब तक उसके उत्तराधिकारी के नाम उसकी सम्पत्ति के कागजों में दाखिल-खारिज नहीं होता, तब तक सरकारी कागज उसी के नाम जारी रहते हैं ।"

इस बात की पुष्टि इससे भी हो जाती है कि शाहजहाँ के पश्चात् भी जो फर्मान इस सम्प्रदाय वालों के लिए जारी किए गये, उनमें भी विठ्ठलनाथ जी का नाम है, इसलिए ऐसे फर्मानों को तो 'नसल-दर-नसल' मानना चाहिए । वैसे साम्प्रदायिक साहित्य से भी यही सिद्ध होता है कि गोसाईं विठ्ठलनाथ जी का तिरोधान सम्वत् १६४२ में ही हुआ क्योंकि इसके पश्चात् कोई ऐसा कार्य नहीं हुआ, जिस पर उनके व्यक्तित्व की छाप हो । इसलिए सूरदास जी का देहावसन 'परासोली' में स० १६४० के लगभग ही मानना अधिक समीचीन जान पड़ता है । 'चौरासी वैष्णवों की वार्ता' भावप्रकाशन में, सूरदास के अन्त समय के बारे में श्री हरिराय जी कहते हैं—

"जो प्रभू की यही रीति है, जो वैकुण्ठ में भूमि पर प्रकट होइवे की इच्छा करत हैं तव वैकुण्ठवासी जो भक्त है सो पहले भूमि पर प्रकट करते हैं । पाछे अपने भक्त को या जगत सो तिरोधान होय ता पाछे वैकुण्ठ में लीला करत हैं । सो तैसे ही श्री आचार्य जी श्री गुसाईं श्री पूर्ण पुरुषोत्तम को प्राकट्य है, सो लीला सम्वन्धी वैष्णव प्रकट किये, अब श्री आचार्य जी आप अन्तर्धान लीला किये और श्री गुसाईं जी को करनी है । सो पहले भगवदीयन कू नित्य लीला में स्थापन करि कं आपु पधारेंगे ।"

सूरदास जी का साहित्य

ग्रन्थ-रचना

वार्ता-साहित्य अथवा सूर के सम-सामयिक इतिहास-ग्रन्थों में उनकी रचनाओं के सम्बन्ध में कोई उल्लेख नहीं मिलता। जैसा कि आगे के पृष्ठों से विदित होगा, वार्ता-साहित्य में सूर के सहस्रावधि पदों अथवा असाक्षात् रूप से सवा लाख पदों की ओर सकेत अवश्य किया गया है, काशी-नागरी-प्रचारिणी सभा की खोज-रिपोर्ट, इतिहास-ग्रन्थ एव पुस्तकालयों में सुरक्षित ग्रन्थों के अनुसार सूर से सम्बद्ध २५ ग्रन्थ बताये जाते हैं, जिनमें बहुत से तो ऐसे हैं, जो प्रायः सूरसागर के ही अंश हैं और कुछ ऐसे हैं, जो केवल टेक के ही कारण सूरकृत माने हुए हैं। आज तक इस प्रकार के जिन ग्रन्थों का पता चलता है, वे निम्नलिखित हैं —

१ सूरसारावली	१४ दृष्टिकूट के पद
२ भागवत-भाष्य	१५ सूर पचीसी
३ सूर-रामायण	१६ नल दमयन्ती
४ गोवर्धनलीला (सरस लीला)	१७ सूर-सागर
५ भँवर-गीत	१८ सूर-सागर सार
६ प्राणप्यारी	१९ राधा-रस केलि-कौतूहल
७ सूरसाठी	२० दानलीला
८ सूरदास के विनय आदि के स्फुट पद	२१ व्याहलो
९ एकादशी-माहात्म्य	२२ सूरशतक
१० साहित्य-लहरी	२३ सेवाफल
११ दशम-स्कन्ध भाषा	२४ हरिवंश टीका (संस्कृत)
१२ मान-लीला	२५ राम जन्म
१३ नागलीला	

इन ग्रन्थों में से कुछ प्रकाशित और कुछ अप्रकाशित हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि सूरदास के पदों एव उनके नाम से प्रचलित पदों के हस्तलिखित संग्रह कुछ महानुभावों के यहाँ सुरक्षित थे और जब अनुसन्धान-कार्य प्रारम्भ हुआ तो वे हस्तलिखित प्रतियाँ सूर के नाम से अलग ग्रन्थ मान ली गईं। डा० दीनदयालु गुप्त ने केवल 'सूरसागर', 'सूर-सारावली' और 'साहित्य-लहरी' ही सूर के प्रामाणिक ग्रन्थ माने हैं, 'प्राणप्यारी' को उनकी सदिग्ध रचना माना है और 'नल-दमयन्ती', 'हरिवंश-टीका', 'रामजन्म' और 'एकादशी-माहात्म्य' को अप्रामाणिक माना है।^१

द्वारकादास परीख और प्रभुदयाल मीतल ने अपने 'सूर निर्णय' में सूर की सात प्रामाणिक रचनाएँ मानी हैं—सूर-सारावली, साहित्य-लहरी, सूरसागर, सूरसाठी, सूर-पचीसी, सेवा फल और सूरदास के विनयादि के स्फुट पद। उन्होंने हरिवंश-टीका, एकादशी-माहात्म्य

ल-रमयन्ती और रामजन्म को गप्रामाणिक तथा शेष ग्रन्थों को डा० गुप्त की भाँति सूरसागर के ग्रन्थगत माना है।^१ वस्तुतः गोस्वामी हरिराय जी के समय तक सूर के सभी पदों का मुक्तक रूप में सकलन नहीं हुआ था अन्यथा हरिराय जी उन ग्रन्थों का उल्लेख अवश्य करते। उन्होंने तो सूर-मारावली, साहित्य-लहरी, यहाँ तक कि सूरसागर का भी उल्लेख नहीं किया है। हाँ, पदों की बात को अवश्य दुहराया है।

प्राधुनिक आलोचकों ने सूर की तीन रचनाएँ—सूर-सारावली, साहित्य-लहरी और सूरसागर ही प्रामाणिक मानी हैं। वात्सि-साहित्य में सूर-साहित्य के विषय में दो उक्तियाँ प्रसिद्ध हैं—

मूल चीरासी वार्ता मे ·

“सूरदास जी ने सहस्रावधि पद किये हैं ताको सागर कहिये सो जगत में प्रसिद्ध भये”

गोस्वामी हरिराय जी कृत सूरदास जी की वार्ता में

“सो तब सूरदाम जी मन में विचारे, जो मैं तो मन में सवा लाख कीर्तन प्रकट करिबे तो सकल्प कियो है। सो तामें तैं लाख कीर्तन ती प्रकट भये हैं सो भगवत् इच्छा तैं पच्चीस हजार कीर्तन और प्रकट करने हैं।”^२

इसी वार्ता के ६० वें पृष्ठ पर लिखा है—

“और सूरदास जी ने श्री ठाकुर जी के लक्षावधि-पद किये हैं।” यह एक लाख पदों वाली वात सूर-सारावली में भी लिखी है—

कर्म-योग पुनि ज्ञान उपासन सब ही भ्रम भरमायो ।

श्री बल्लभ गुरु तत्व सुनायो लीला भेद वतायो ॥११०२॥

ता दिन ते हरि लीला गाई एक लक्ष पद बन्द ।

ता को सार 'सूर-सारावलि' गावत अति आनन्द ॥११०३॥

इस सहस्रावधि एव एक लक्ष पद-वन्द वाली उक्ति को लेकर प्राधुनिक आलोचकों ने बड़ी दूर की कौड़ी लाने का प्रयत्न किया है। यद्यपि हरिराय जी ने स्पष्ट सवा लाख पदों का उल्लेख किया है किन्तु अब तक के अनुसन्धान के फलस्वरूप केवल ५,१० सहस्र पद ही प्राप्त हो सके हैं। डा० श्यामसुन्दरदास ने अपने ग्रन्थ 'हिन्दी-भाषा और साहित्य' में केवल ६ हजार पद माने हैं, 'शिवसिंह सरोज' में ६० हजार पद माने गये हैं। राधाकृष्णदास ने सूर सागर की भूमिका में सवालाख पद मानकर सहस्रावधि का अर्थ 'सहस्रों की अवधि' किया है, सहस्र है अवधि जिनकी' ऐसा नहीं। उदयपुर के मोतीलाल मेनारिया ने इस सहस्रावधि-पद-सख्या को आधार मानकर अपने एक लेख में सूरसागर को एक हजार पदों की परिधि में समाप्त होने वाला ग्रन्थ बतलाया है। श्री द्वारकादास परीख और प्रभुदयाल मीतल ने अपने 'सूर-निर्णय' में सूर की रचना का परिमाण गणित से निर्धारित किया है और सख्या ६३३५० निश्चित की है तथा इनके अतिरिक्त और भी लीला-सम्बन्धी अनेक पद माने हैं। इन महानुभावों की आनुमानिक गणना के हिसाब से सूर के पदों की सख्या सवा लाख से भी ऊँची अधिक पहुँचती है। हम उनकी गणना की प्रक्रिया से तो सहमत नहीं हैं किन्तु इतना प्रवश्य मानते हैं कि सूर जैसे सिद्ध कवि ने न जाने कितने पदों की रचना की होगी? आज 'सूरसागर' की जितनी प्रातयाँ हमें उपलब्ध होती हैं, उनकी पद-सख्या में महान् अन्तर है।

१. सूर निर्णय पृष्ठ १०५, १०६, १०७

२. सूरदास जी की वार्ता प्रसङ्ग १० पृष्ठ ५५ [अग्रवाल प्रेस मथुरा]

नागरी-प्रचारिणी-सभा की खोज-रिपोर्ट में सम्बत् १७९८ की एक ऐसी प्रति का विवरण दिया गया है, जिसमें दशम-स्कन्ध का केवल एक ही पद है और द्वादशस्कन्ध के १७५४ पद। ऐसा प्रतीत होता है कि जैसे-जैसे पद प्राप्त होते गये, उनको पुस्तकाकार में सकलित कर लिया गया। गोस्वामी हरिराय जी ने 'सूरदास जी की वार्ता' प्रसङ्ग ३ के 'भाव प्रकाश' में लिखा है—

“तामें ज्ञान-वैराग्य के न्यारे-न्यारे भक्ति-भेद, अनेक भगवत अवतार, सो इन सबन की लीला को वर्णन किये है।”

आगे प्रसंग ४ की व्याख्या करते हुए वे लिखते हैं—

“पाछे देसाधिपति ने आगरे मे आय कें सूरदास के पदन की तलास कीनी, जो कोऊ, 'सूरदास' जी के पद ल्यावै, तिनकूँ रूपैया और मौहर देय, सो वे पद फारसी में लिखाय कैं वाँचैं।” इसी प्रकार वार्ता प्रसंग १० में उल्लेख है—

“सूरदास जी, तुमने जो सवालाख कीर्तन को मनोरथ कियो है सो तौ पूरन होय चुको है, जो पच्चीस हजार कीर्तन मैंने पूरन करि दिए हैं तामें तुम अपने कीर्तन को चौपडा देखौ” इत्यादि।

वार्ता-साहित्य के इन उल्लेखों से ऐसा आभास मिलता है कि सूरदास जी के कीर्तन-पदों का सकलन उनके जीवन काल में ही हो गया था, पर उनके समय की कोई प्रति उपलब्ध नहीं है। सूरदास जैसे सिद्ध कवि के लिए अपने भक्ति-भाव-भरित दीर्घ जीवन-काल में सवालाख पदों की रचना करना कोई असम्भव बात नहीं थी। इस कारण से हम सहज ही निम्नलिखित निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं

१—सूर ने अवश्य सवालाख के लगभग पदों की रचना की होगी।

२—छः वर्ष की ही अल्पायु में वे गृह-त्याग कर चार कोस की दूरी पर एक गाँव में रहने लगे और वहाँ अपने भक्त एवं सेवकों को विरह के पद सुनाते थे। १८ वर्ष की आयु तक यही क्रम चलता रहा, इस दीर्घकाल में उन्होंने कितने ही पदों की रचना की होगी।

३—१८ वर्ष की अवस्था से ३१ वर्ष की आयु तक गौ-घाट पर रहे। गान-विद्या में वे पारंगत थे जैसा कि वार्ता में लिखा भी है—

“सूरदास को कण्ठ बहुत सुन्दर हतो, सो गान-विद्या में चतुर और सगुन वताइवे में चतुर, उहाँ सेवक बहुत भये, सो सूरदास जगत में प्रसिद्ध भये।”

इन तेरह वर्षों में सरस्वती-कण्ठाभरण आशु कवि सूरने निःसन्देह अग्रणीत पदों की रचना की होगी।

४—इसके पश्चात् सूरने लगभग ७०-७२ वर्ष के साम्प्रदायिक जीवन में भगवात् की लीला के विषय में इतने पद बनाकर गाये होंगे कि उनकी गणना करना अत्यन्त कठिन है। अपनी अप्रतिम प्रतिभा, कलित कल्पना एवं भाव-भरे अन्त करण से न जाने कितने द्यन्द, राग, रागनिर्या और भावों की उद्भावना प्रज्ञाचक्षु, सूर ने की होगी। कालान्धकार की घोर कालिमा के स्तरो के नीचे सूर के न जाने कितने पद दब गये होंगे, जो आज अलभ्य हैं परन्तु उनकी उपलब्धि के अभाव में, उनकी सख्या के विषय में उन्मुक्त अनुमान लगाना अनुचित है। काल-रचना के विचार से सूर के पदों को हम तीन भागों में बाँट सकते हैं।

१—पुष्टि-सप्रदाय में दीक्षित होने से पहले के पद।

२—सम्प्रदाय में दीक्षित होने के पश्चात् श्री वल्लभाचार्य जी के जीवन-काल तक के पद ।

३—गोस्वामी 'विट्ठलनाथ' जी के समय के पद ।

इनमें प्रथम दो काल तो ऐसे हैं, जिनमें सूर की रचनाओं के नियमित संग्रह का न तो कोई अवसर ही था और न साधन ही । गोस्वामी विट्ठलनाथ जी के समय में जब श्रीकृष्ण के स्वरूप बाहर जाने लगे तो, नित्य-कीर्तन और वर्षोत्सव के पदों का संग्रह आवश्यक समझा गया । इसलिये वे कीर्तन संग्रह-रूप में प्रस्तुत किये गये, और उनका प्रचार विभिन्न स्थानों में हुआ । आज भी वे आचार्यों के घरों में—जीएँ शीएँ अवस्था में ही सही—वास्तविक रूप में पाये जाते हैं । कुछ समय पश्चात् ये संग्रह वीक्षित होने के कारण 'नित्य-कीर्तन', 'वर्षोत्सव' और 'वसन्त घमार' शीर्षक तीन संग्रहों के रूप में परिणत हो गये । लेखक ने अपनी ब्रज-यात्रा में सहस्रों की संख्या में ये संग्रह देने हैं । इस प्रकार के संग्रह-ग्रन्थ ही मूल-रूप में सूरसागर के जनक हैं । सूरसागर के अतिरिक्त सागरो जैसे कृष्ण-सागर, परमानन्द सागर, नन्दसागर आदि—का जन्म भी इन्हीं संग्रहों से हुआ । इससे हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सूरदास जी के केवल वे ही पद प्राप्य हैं, जो उक्त संग्रहों में दिये हैं और वे भी सारे पद नहीं मिलते क्योंकि जिन महानुभावों के अधिकार में वे हैं, वे उन्हें 'जैसे परम कृपण कर सोना'—गुप्त रखते हैं—पतृक-संपत्ति के रूप में उसकी रक्षा करते हैं । इस दिशा में पर्याप्त श्रद्धेयपण करने की आवश्यकता है । इन्हीं पदों के सकलन आजकल विभिन्न ग्रन्थों के रूप में सूर के नाम से प्रचलित है । हम पहले कह चुके हैं कि इनमें केवल तीन संग्रह विशेष रूप से प्रसिद्ध हैं—सूर-सारावली, साहित्य-लहरी और सूरसागर । इन्हीं तीन ग्रन्थों पर हम संक्षेप में विचार करेंगे ।

सूर-सारावली—

वैकटेश्वर प्रेस बम्बई, और नवलकिशोर प्रेस, लखनऊ से प्रकाशित सूरसागर के संस्करणों के प्रारम्भ में यह ग्रन्थ छपा है । इस ग्रन्थ के नाम से तो ऐसा आभास होता है कि यह सूरसागर की भूमिका तथा साराश के रूप में प्रस्तुत हुआ है, परन्तु वास्तव में न तो यह सूरसागर की भूमिका है और न उसका साराश ही । इसमें कुल ११०७ पद हैं । ग्रन्थ के प्रारम्भ में लिखा है .

“अथ श्री सूरदास जी रचित सूर-सागर-सारावली तथा सवालाल पदों का सूचीपत्र” । ग्रन्थ का श्रीगणेश 'वदों श्री हरिपदसुखदाई' से किया है, जब कि सूरसागर का प्रारम्भ भी कुछ शाब्दिक हेर-फेर के साथ इसी पद से हुआ है । सूरसागर का पद है—'चरण-कमल बन्दों हरिराई ।' कदाचित् मङ्गलाचरण का यह श्लोक प्रक्षिप्त है क्योंकि सूर-सारावली के प्रारम्भ में मङ्गलात्मक पद दूसरा है :

‘अविगत आदि अनन्त अनूपम अलख पुरुष अविनाशी ।’

और मंगलाचरण के प्रारम्भ में एक अर्धाली होली के रूपक की है :

खेलत यह विधि हरि होरी हो होरी हो वेद-विदित यह बात ।’

इस पद से प्रतीत होता है कि सूरदास जी ने इस ससार को होली के खेल का रूपक माना है, जिसमें लीला-पुरुष की अद्भुत लीलायें निरन्तर चलती रहती हैं । सारावली के १६ वें पद में इसी रूपक का विस्तार दिया है .

आज्ञा करी नाथ चतुरानन करो सृष्टि विस्तार ।

होरी खेलन की विधि नीकी रचना रचे अपार ॥

फिर आगे के पदों में उसी सृष्टि की रचना का स्वरूप सूरदास जी ने बताया है और ३५८-५९ वें पदों में इस रूपक को समाप्त किया है :

सुर अरु असुर रची हरि रचना सो जग प्रकटहि कीन्ही ।
 क्रीडा करी बहुत नाना विधि निगम बात बहु चीन्ही ॥ पद स० ३५८
 यहि विधि होरी खेलत खेलत बहुत भाँति सुख पायो ।
 धरि अवतार जगत में नाना भगतनि चरित दिखायो ॥ पद स० ३५९
 इसके अनन्तर फिर वे लिखते हैं

अश कला अवतार बहुत विधि राम कृष्ण अवतारी,
 सदा विहार करत ब्रज-मण्डल नन्द सदन सुखकारी ।

सम्पूर्ण ग्रंथ में इस होली के खेल का ही निर्देश किया गया है, किन्तु पद सख्या १७, ३५, ३०९, ३५९, ७२६ और ११०० विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं । १०४७ से १०८७ तक के पदों में वसन्त से प्रारम्भ करके ब्रज-निवासियों के होली खेलने का वर्णन है । इसी होली के रूपक में सृष्टि की उत्पत्ति का भी सुन्दर वर्णन है, जैसा कि आगे के अध्याय में प्रकट होगा । यह सृष्टि वर्णन श्रीमद्भागवत तथा अन्य पुराणों के आधार हुआ है । संक्षेप में सूर-सारावली का सार इस प्रकार है

क्रीडा करते-करते भगवान् की सृष्टि-रचना का विचार हुआ और उन्होंने अपने आप में से ही काल पुरुष की अवतारणा की जिसमें माया ने क्षोभ उत्पन्न किया और प्रकृति के सत्त्व, रजस्, तमस्, तीन गुण प्रादुर्भूत हुए . उन तीन गुणों से पचमहाभूत, पचतन्मात्रा, चार अन्त करण और दस प्राणों की उत्पत्ति हुई । इस प्रकार २८ तत्त्वों का प्रादूर्भाव हुआ । तत्पश्चात् नारायण की नाभि से कमल और कमल से ब्रह्मा का उद्भव हुआ । ब्रह्मा ने १०० वर्ष पर्यन्त अतप किया, जिसके फलस्वरूप उन्हें हरि के दर्शन हुए, फिर उन्होंने ब्रह्मा को सृष्टिरचना की आज्ञा दी और ब्रह्मा ने १४ लोक, वैकुण्ठ, पाताल की रचना होली के खेल के रूप में ही कर डाली । ब्रह्मा के दस पुत्र हुए, तब शतरूपा और स्वयम्भू का जन्म हुआ । भगवान् पृथ्वी की रक्षा के लिये वराह-अवतार धारण किया । कपिल रूप में साख्य-शास्त्र का प्रवचन देवहूति को किया ८ लोकपालों की उत्पत्ति की और ७ लोक, ९ स्रण्ड, ७ द्वीप, वन, उपवन, नदी, पर्वत, आदिका निर्माण किया । इसके पश्चात् ग्रन्थ में २४ अवतारों का वर्णन आता है, बीच-बीच में ध्रुव की कथा और हयग्रीव का वर्णन आ जाता है, हिरण्यकशिपु और प्रह्लाद की कथा भी आ जाती है । छन्द सख्या ३६० से कृष्णावतार की कथा प्रारम्भ होती है और कृष्ण से सम्बद्ध समस्त लीलाओं का उसमें समावेश है । छन्द सख्या ९३७ से ९६६ तक दृष्टिकूट पदों की सूची है और अन्त में लिखा है, "इति दृष्टिकूट सूचनिका सम्पूर्ण" । इसके बाद रासलीला का वर्णन है । इस लीला के आनन्द में विभोर कवि गुरु का स्मरण करता है, जिसकी कृपा से वह इस अनिर्वचनीय आनन्द का अधिकारी बना .

गुरु परसाद होत यह दरसन सरसठ वरस प्रवीन ।

शिव विधान तप करेउ बहुत दिन तरु पार नहि लीन्ह ॥१००२॥

पद सख्या १०१३ से १०१७ तक में विविध राग-रागणियों के नाम गिनाये गये हैं । तत्पश्चात् वसन्त तथा होली के आनन्दोत्सवों का वर्णन है, जो १०८८ वें पद पर समाप्त होता है

"यह विधि क्रीडत गोकुल में हरि निज वृन्दावन धाम ।

मधुवन और कृमद-वन सुन्दर बहलावन अभिराम ॥

नन्दग्राम सकेत खिदर-वन और काम वन-धाम ।
लोह-वन माठ वेल-वन सुन्दर भद्र बृहद् वन-ग्राम ॥

इसके अनन्तर ६ पदों में कृष्ण-कथा के गायको, श्रोताओं और वक्ताओं के नाम गिनाये हैं । तत्पश्चात् युगल स्वरूप के उस महान् आनन्द का उल्लेख है, जिसमें विचरण करते हुए कोटि-कल्प भी एक निमेष सदृश व्यतीत हो जाते हैं—अन्त में जिस प्रकार होली की ज्वाला में सब कुछ भस्मसात् हो जाता है, उसी प्रकार उस आनन्द की समाप्ति भी सकर्षण के वदन से उत्पन्न हुई अग्नि से हो जाती है । सूरदास जी सारे वेदान्त के तत्व का सकेत करते हुए हरि-लीला को सर्वोपरि बताते हैं

कर्म-योग पुनि ज्ञान उपासन सब ही भ्रम भरमायो ।
श्री वल्लभ गुरु तत्व सुनायो लीला भेद बतायो ॥
ता दिन ते हरि-लीला गाई एक लक्ष्य पद वन्द ।
ताको सार सूर-सारावलि गावत अति आनन्द ॥

अन्तिम ४ पदों में सारावली के पाठ के माहात्म्य का निर्देश किया गया है ।

सूर-सारावली से प्रकट हो जाता है कि यह ग्रन्थ न तो सूरसागर की भूमिका ही है और न उसका साराश ही । सूर के आलोचकों ने इस ग्रन्थ की प्रामाणिकता पर विचार किया है । डा० दीनदयालु गुप्त ने इस सम्बन्ध में लिखा है .

“चार छ शब्दों को पकड़ कर, जो सम्भवत श्रव तक के छपे सूरसागरी में नहीं मिलते, इस ग्रन्थ को सूरकृत न कहना उचित नहीं है, प्रक्षिप्त शब्द और वाक्य सूर के सभी ग्रन्थों में हो सकते हैं । इसलिए यह रचना लेखक के विचार से सूरकृत ही है ।”^१

‘सूर-निर्णय’ के लेखकों ने ‘सूर-सारावली’ की प्रामाणिकता पर विस्तार-पूर्वक विचार किया है और वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं

“(१) कथावस्तु, भाव, भाषा, शैली और रचना के दृष्टिकोण के विचार से यह सारावली नि सन्देह सूरदास की प्रामाणिक रचना है । इसमें प्राप्त आत्मकथन और कवि छापों से भी इसकी पुष्टि होती है ।

(२) सारावली की रचना वि० स० १६०२ में हुई है ।

(३) सारावली का आधार पुरुषोत्तम-सहस्रनाम है ।

(४) सारावली का दृष्टिकोण सैद्धान्तिक रहा है ।

(५) विक्रम-संवत् १६०२ पर्यन्त सूरदास ने श्रीमद्भागवत के द्वादश-स्कंध के अतिरिक्त वल्लभ-संप्रदाय की नित्य और वर्षोत्सव की सेवा के जिन पदों को गाया था, उन्हीं का यह सूचीपत्र अथवा सिद्धान्तात्मक सार है । सृष्टि-रचना के लिये उसकी प्रारम्भिक ‘विशिष्ट प्रस्तावना’ और ‘होरी-खेल की कल्पना’ इस सिद्धान्तात्मक दृष्टि की पुष्टि करती है ।

(६) द्वादश-स्कन्धात्मक भागवत के सार-रूप से इस में प्रधानतः २४ अवतारों का वर्णन और नित्य एव उत्सव की सेवाओं के पदों के सार-रूप से ‘सरस-सवत्सर-लीला’ की भावनाओं का वर्णन है । इस प्रकार ‘सारावली’ में कथावस्तु को दो भागों में पृथक्-पृथक् बाँटना भी ताको सार सूर-सारावली’ वाले कथन की पुष्टि करता है ।”

इस प्रकार ‘सारावली’ सूरदास की एक स्वतन्त्र सैद्धान्तिक रचना है ।^२

१ “अष्ट छाप और वल्लभ संप्रदाय” पृष्ठ २६०

२ सूर निर्णय पृष्ठ १४२, १४३

आचार्य मुशीराम जी 'सूर-सारावली' की प्रामाणिकता पर विश्वास करते हैं, परन्तु डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने अपने विस्तृत विवेचन में इस ग्रन्थ को अप्रामाणिक माना है और अन्त में लिखा है.

“उपर्युक्त विवेचन के निष्कर्ष-स्वरूप यह निस्सकोच कहा जा सकता है कि कथावस्तु, भाव, भाषा, शैली और रचना के दृष्टिकोण के विचार से 'सूर-सारावली' सूरदास की प्रामाणिक रचना नहीं जान पड़ती है। तथाकथित आत्मकथन और कवि-छापो से भी यही संकेत मिलता है।”^१

डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने अपने निष्कर्ष के विषय में अनेक युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं।

वास्तव में 'सूर-सारावली' सूरदास जी की ही रचना है। इसके नाम के कारण ही कुछ आलोचकों को यह भ्रान्त धारणा हो गई है कि यह 'सूरसागर' की भूमिका अथवा साराश है। यदि सूक्ष्मता से अनुशीलन किया जाय तो यह प्रतीत होगा कि भागवत की कथा का निर्वाह 'सूरसागर' की अपेक्षा 'सूर-सारावली' में अधिक सावधानी के साथ हुआ है। 'सूरसागर' के तो बहुत से प्रसंगों का समावेश भी इस ग्रन्थ में नहीं है। भावात्मकता न होने के कारण 'सूरसारावली' की शैली में 'सूरसागर' की शैली से विभिन्नता आ गई है। 'सूरसागर' को—विशेषतः द्वादश स्कन्धात्मक स्वरूप को—श्रीमद्भागवत के आधार पर रचित माना गया है और जिस प्रकार 'पुरुषोत्तम सहस्रनाम' को 'भागवत-सारसमुच्चय' कहा गया है, उसी प्रकार 'सूर-सारावली' को 'सूरसागर-सार-समुच्चय' कहा जा सकता है। 'सूर-निर्णय' के लेखकों ने इस पक्ष पर विचार करते हुए अपना तर्क सगत मत दिया है।

'सारावली' के विषय से ही यह स्पष्ट है कि यह ग्रन्थ होली-गान के रूप में लिखा गया है। इसमें न तो कहीं 'सूरसागर' का ही उल्लेख है और न ही किसी ग्रन्थ के साराश होने का संकेत है। यह तो एक स्वतन्त्र रचना है और इस प्रकार की रचनाओं की भक्त-कवियों में परिपाटी भी रही है। गोस्वामी तुलसीदास जी की रामचरित-मानसेतर रचनाओं को यदि उनके 'मानस' के साथ रखकर सार अथवा साराश खोजने की मनोवृत्ति के चश्मे से देखा जाय तो उनमें से अनेक कृतियाँ 'मानस' के साररूप में दीख पड़ेंगी। कहने की आवश्यकता नहीं कि आलोचक की ऐसी दृष्टि से साहित्य-जगत् में अराजकता की सृष्टि ही होगी और अनेक कवि-कृतियाँ अप्रामाणिक सिद्ध हो जायेंगी। हम 'सूरसारावली' की प्रामाणिकता के सम्बन्ध में आचार्य मुशीराम शर्मा के मत से सहमत हैं और उसे उन्हीं के शब्दों में उद्धृत करते हैं—

“अतः हमारी समझ में 'सारावली' एक 'वृहद्-होली' नाम का गीत है, जिसकी टंक है “खेलत यह विधि हरि होरी हो, हरि होरी हो वेद विदित यह बात।” इसी एक गीत की ११०७ कड़ियाँ हैं, जो 'सारावली' के छन्दों के रूप में प्रकट की गई हैं।”^२

यदि हम 'सूर सारावली' को 'सूरसागर' की भूमिका या अनुक्रमणिका मानें तो यह भी मानना पड़ेगा कि यह 'सूरसागर' के पश्चात् लिखी गई होगी, जो हास्यास्पद ही प्रतीत होता है। वास्तविक बात तो यह है कि 'सूर-सारावली' सिद्धान्त रूप में लिखा हुआ पृथक् शैली में एक पृथक् ग्रन्थ है। 'सूरसागर' की अनुक्रमणिका मानने का भ्रम 'एक लक्ष-पद-चन्द' वाले पद से भी हो जाता है किन्तु एक लक्ष पद-चन्द से एक अथवा सवा लाख पदों की कल्पना भी निराधार ही प्रतीत होती है। श्री प्रभुदयाल मीतल ने अपने 'अष्ट-छाप-परिचय' में एक लक्ष

१ सूरदास डा० ब्रजेश्वर वर्मा पृष्ठ १०५

२ सूर-सौरभ पृष्ठ ४२२

का अर्थ एक लाख न करके एक लक्ष भगवान् अर्थात् लक्ष-आश्रय-स्वरूप श्रीकृष्ण किया है । मीतल जी के इस तर्क से हम सहमत नहीं हैं क्योंकि इस पद के पूर्वापरमन्वन्ध से लक्ष शब्द सख्या-वाचक ही प्रतीत होता है, अतएव हमारी समझ में इस पद का निर्वाह दो प्रकार से हो सकता है

१—'लक्ष-पद-बन्द' में लक्ष शब्द तो सख्या-वाचक है ही परन्तु 'बन्द' शब्द प्रत्येक पक्ति का सूचक है । इस प्रकार एक लाख पक्तियाँ दस सहस्र पदों से भी कम में आ सकती हैं और ६७ वर्ष की अवस्था तक उन्होंने अवश्य इतने पदों की रचना करली होगी । कवि की भावी पद-निर्माण-योजना का भी यह सूचक हो सकता है ।

२—सम्भव है यह पद प्रक्षिप्त हो और वाद में ही किमी ने जोड़ दिया हो

"सूर-सारावली" के विषय-वर्णन, शैली, भाव और कवि-छापो को देखकर निश्चय सा हो जाता है कि इसके रचयिता हमारे अष्टछापी कवि सूरदास ही हैं । कथा के वैपम्य, शैली की विभिन्नता और विषयान्तरता को देखकर अन्य कवि की कल्पना युक्तिसंगत नहीं जान पड़ती । श्रीमद्-भागवत में भी सृष्टि-क्रम कई प्रकार से बताया गया है और स्थान-स्थान पर विषयान्तरता भी दृष्टिगाचर होती है । पर श्रीमद्भागवत निश्चयरूप से एक ही व्यक्ति की रचना है । यों तो यदि हम 'सूरसागर' के पामाणिक पदों को भी तर्क-पूर्ण आलोचना की कसौटी पर कसने लगे तो पक्ष और विपक्ष में बहुत कुछ कहा सुना जा सकता है । अतएव 'सूर-सारावली' को सूर-रचित ही मानना न्याय-संगत होगा । सूरदास के पदों की रचना का क्रम उनके जीवन के अन्तिम क्षणों तक चलता रहा । संभव है ६७ वर्ष की अवस्था तक उन्होंने जितने पदों की रचना की हो, उनके साररूप में 'सूर-सारावली' की रचना हुई हो । कुछ आलोचक 'सूरसागर' के अन्त में युगल-उपासना के पदों को देखकर कहते हैं कि महाप्रभु वल्लभाचार्य ने युगल-रूप की उपासना का विशेष प्रचार नहीं किया था, इसलिए यह ग्रन्थ सूर-कृत नहीं हो सकता, किन्तु यह युक्ति भी असङ्गत है क्योंकि प्रथम तो यह कहना ही अयुक्त है कि वल्लभाचार्य जी युगल-मूर्ति के उपासक नहीं थे । दूसरे यदि इस युक्ति को स्वीकार कर भी लिया जाय तो 'सूर-सारावली' की रचना तो उनकी (आचार्य वल्लभ की) मृत्यु से लगभग १५ वर्ष पश्चात् हुई थी, जबकि पुष्टि-सम्प्रदाय में सेवा के मण्डान की पूर्ण प्रक्रिया प्रारम्भ हो चुकी थी । इसलिये 'सूर-सारावली' की प्रामाणिकता में सन्देह के लिये कोई स्थान है ही नहीं ।

सूरसारावली की कोई हस्तलिखित प्रति अभी तक प्राप्त नहीं हो सकी है परन्तु बा० राधाकृष्णदास ने 'सूरसागर' के प्रारम्भ में उसको सबसे पहले छपवाया था । 'सूरसागर' का विभिन्न प्रतियों के विषय में हम आगे लिखेंगे । 'सारावली' के दो पदों को काल-परिमाण-सूचक मान कर उनके आधार पर आधुनिक आलोचकों ने अपनी कल्पनाएँ प्रस्तुत की हैं । वे दो पद ये हैं

गुरु परसाद होत यह दरसन सरसठ बरस प्रवीन ।

शिव-विधान-तप करेउ बहुत विधि तरु पार नहि लीन्ह ॥ पद सं० १००२

तथा

सरस सम्बत्सर लीला गावै युगल-चरन चितलावै ।

गर्भवास बन्दीखाने में 'सूर' बहुरि नही आवै ॥ पद सं० ११०७

आचार्य मुशीराम शर्मा ने उक्त दोनों पदों का समन्वय कर सरसठ वर्ष की आयु में सूर का सम्प्रदाय-प्रवेश मानकर उस वर्ष को 'सरस सबत्सर' की कल्पना के आधार पर

सम्बत् १५८१ माना है और उसी के हिमाव से उसमे से ६७ निकाल कर सूर का जन्म सम्बत् १५१५ के लगभग माना है ।

शर्मा जी की यह कल्पना साम्प्रदायिक-साहित्य के उल्लेखो तथा ऐतिहासिक विवरणो के प्रतिकूल पडती है, अत इसके मूल में कोरी कल्पना ही प्रतीत होती है । वास्तव मे इन पदो का अपना विशेष महत्व है । एक ओर तो ये सूर की जन्म-तिथि के निश्चय करने में सहायक होते हैं और दूसरी ओर साम्प्रदायिक-विवेचन की दृष्टि से भी महत्वपूर्ण सिद्ध होते हैं । हम पहले कह आये हैं कि अष्टछाप की स्थापना गोस्वामी विट्ठलनाथ जी द्वारा सम्बत् १६०२ में हुई थी । इसी वर्ष गोस्वामी जी ने सम्प्रदाय की सेवा-प्रणाली को व्यवस्थित एवं विस्तृत रूप दिया था । श्री वल्लभाचार्य जी के ज्येष्ठ पुत्र गोपीनाथ जी के निधन के उपरान्त विट्ठलनाथ जी ने ब्रज-यात्रा प्रारम्भ की और सम्बत् १६०२ में उन्होंने अष्टछाप की नीवें डाली । वास्तविक-साहित्य से ज्ञात होता है कि सूरदास जी गोस्वामी विट्ठलनाथ जी को श्रीकृष्ण का ही स्वरूप मानते थे और उनके प्रति ऐसी ही निष्ठा, भक्ति एवं श्रद्धा रखते थे । अपने अन्त समय में "भरोमो दृढ इन चरनन केरो" वाले पद में सूर ने गो० विट्ठलनाथ जी के प्रति अपनी परम भक्ति को प्रकट किया है । हो सकता है कि ६७ वर्ष की अवस्था में स० १६०२ में जो दर्शनवाली बात उन्होंने कही थी, वह भी गोस्वामी विट्ठलनाथ जी के प्रति हो । इस बात की पुष्टि उनके सेवा फलवाले "सेवा की यह अद्भुत रीति, श्री विट्ठलेश सो राखै प्रीति" वाले पद से भी हो जाती है ।

'सरस सम्बत्सर' वाले पद से काल-निर्णायक किसी विशेष सवत्सर की कल्पना भी असंभव ही प्रतीत होती है । हम आगे बतावेंगे कि किस प्रकार पुष्टि-मार्गीय सेवा-प्रणाली के अनुसार वर्षोत्सवो का क्रम रखा गया है और तदनुकूल भावनाओ का समावेश किया गया है । रसिकेश्वर भगवान् श्रीकृष्ण की नित्य-लीलाओ का बड़े विस्तार के साथ सम्प्रदाय में समावेश हुआ और यह सब कार्य श्री गोस्वामी विट्ठलनाथ जा ने ही किया था । सेवा का यह अद्भुत प्रकार सम्बत् १६०२ से सम्प्रदाय में प्रचलित हुआ और इसी सेवा-प्रणाली के आधार पर वर्ष भर की लीलाओ को दृष्टि में रखते हुए 'सरस सम्बत्सर' नामकरण किया गया । अतएव 'सरस सम्बत्सर' का अभिप्राय वर्ष भर की लीलाओ से है । सवत् १६१२ के पूर्व इस प्रकार की कोई सेवा-प्रणाली प्रचलित नहीं थी । इस सेवा का क्रम जन्माष्टमी से प्रारम्भ होता है, इसलिये सूर ने भी जन्माष्टमी से ही वर्णन प्रारम्भ किया है । सूर सारावली के वर्णन में वर्षोत्सव की सभी भावनाओ का क्रम लक्षित किया जा सकता है । अतः हम 'सूर-निर्णय' के इस कथन से पूर्णतया सहमत हैं कि—'सरसठ वरम प्रवीन' और 'सरस-सवत्सर लीला' दोनों कथन ऐतिहासिक दृष्टि से एक दूसरे के सापेक्ष हैं और सरस सवत्सर लीला वाले कथन को स्पष्ट करने से सरसठ वरस प्रवीन वाला पद अपने आप स्पष्ट हो जाता है ।

साहित्य-लहरी

यह ग्रन्थ सूरदास जी के उन पदो का संग्रह है, जिनको दृष्टिकूट कहा जाता है और जो रस, अलङ्कार और न्यायिका-भेद वाली रचना-शैली से सम्बद्ध है । इसमें ११८ पद हैं । पद-संख्या १०९-११८ में विशेष प्रकार के ऐतिहासिक मकेत हैं । इस ग्रन्थ की कोई प्राचीन हस्तलिखित प्रति तो नहीं मिलती, किन्तु नागरी-प्रचारिणी-सभा की रिपोर्ट में सूरदास जी के 'दृष्टिकूट सटीक' तथा 'सूरशतक' नाम की रचनाओ का उल्लेख है । इन ग्रन्थ की दो टीकाएँ भी प्रकाशित हो चुकी हैं । नवल किशोर प्रेम, लखनऊ से 'सरदार' कवि की टीका दो भागो

मे प्रकाशित हो चुकी है। जिनके प्रथम भाग मे ११८ तथा दूसरे मे ६३ पद हैं। इस ग्रन्थ का नाम 'श्री सूरदास के दृष्टिकूट सटीक' है और इसके ग्रन्थ मे लिखा है "इति श्री सुकवि सरदार कृता साहित्य-लहरी समाप्ता।" इस ग्रन्थ की दूसरी टीका 'खड्ग विलास' प्रेस, वांकीपुर से प्रकाशित हुई, जिसके सग्रह कर्ता भारतेन्दु हरिश्चन्द्र तथा प्रकाशक श्री वावू रामदीनसिंह हैं। इन दोनों ही टीकाओं के अध्ययन से ज्ञात होता है कि सरदार कवि से पहले भी 'दृष्टिकूट पदों' पर कोई टीका थी, सरदार कवि ने अपनी ग्रंथ से भी कुछ नवीन अर्थ किये तथा साथ ही साथ कुछ दृष्टिकूट पदों को भी बढ़ाया है। अब विचारणीय प्रश्न यह है कि 'साहित्य-लहरी' एक स्वतन्त्र रचना है अथवा 'सूरसागर' में प्राये हुए दृष्टिकूट पदों का सकलन मात्र? अब तक 'सूरसागर' की जितनी प्रतियाँ उपलब्ध हुई हैं, उनमें 'साहित्य-लहरी' के कुछ पदों को छोड़कर सभी पद नहीं मिलते। हाँ, इतनी बात अवश्य है कि 'सूरसागर' में इस प्रकार के कुछ पद अवश्य हैं, जो 'साहित्य-लहरी' के दृष्टिकूट पदों से विषय और शैली का साम्य रखते हैं। सुकवि 'सरदार' की टीका से विदित होता है कि उन्होंने जिस टीका का आश्रय लिया था, उसमें पदों की संख्या कुछ कम थी और वे 'सूर के दृष्टिकूट' पदों के नाम से प्रचलित थे। सूरदास जी की 'सूरशतक' नाम की कृति में भी प्रायः वे ही पद हैं, जो 'साहित्य-लहरी' में सगृहीत हैं। विद्या-विभाग, काँकरीली में 'सूर-शतक' की एक प्रति मौजूद है तथा नागरी प्रचारिणी सभा की खोज-रिपोर्ट में भी इसका उल्लेख हुआ है। काँकरीली-विद्या-विभाग में सूरदास जी के दृष्टिकूट पदों की अन्य दो टीकाएँ हैं। उन सब बातों से ऐसा प्रतीत होता है कि सूरदास जी ने दृष्टिकूट-पदों की रचना स्वतन्त्र रूप से ही की थी और सम्भवतः उनका सकलन उनके जीवन काल में ही हो गया था किन्तु इतना अवश्य है कि 'साहित्य-लहरी' का जो रूप इस समय है, उसमें कुछ पद प्रक्षिप्त अवश्य हैं। इस ग्रन्थ के अधिकांश पदों में नायिका भेद, अलङ्कार आदि का विवेचन है। पहले १०४ पदों में तो उनके वर्ण्यविषयों का भी उल्लेख है तथा आगे के पदों में कहीं स्पष्ट तथा कहीं अस्पष्ट रूप में काव्याङ्गों का विवेचन होते हुए भी भक्ति-भावना का परमोत्कर्ष लक्षित होता है। 'साहित्य-लहरी' की प्रामाणिकता भी सूर के आधुनिक आलोचकों का प्रमुख आलोच्य-विषय रहा है और डा० ब्रजेश्वर वर्मा के अतिरिक्त सभी ने इसे सूरदास जी की प्रामाणिक रचना ठहराया है। इस विषय पर विचार करते हुए डा० दीनदयालु गुप्त लिखते हैं

"साहित्य-लहरी सूरदास के दृष्टिकूट पदों का ग्रन्थ है, जिसका सकलन सूर के ही जीवन-काल में हो गया था। इसकी रचना के बाद भी सूर ने 'सूरसागर' में दृष्टिकूट पद लिखे और उनको छाँट कर लोगों ने वाद को मूल 'साहित्य लहरी' में मिला दिया। यह ग्रन्थ यद्यपि 'सूरसागर' का अंश कहा जा सकता है फिर भी एक स्वतन्त्र ग्रन्थ है, जो अपनी निजी विशेषताएँ रखता है।"^२

डा० गुप्त ने ११ वें पद को प्रक्षिप्त माना है और यहाँ तक कहा है कि सम्भवतः १०६ वें पद के अनन्तर सभी पदों का समावेश 'साहित्य-लहरी' में वाद को हुआ है।

आचार्य मुशीराम शर्मा 'सोम' ने 'साहित्य-लहरी' को समग्रतः प्रामाणिक मानकर ११८ वें पद के आधार पर अनेक कल्पनाएँ कर डाली हैं, जिनका उल्लेख हम पहले अध्याय में कर आये हैं। वास्तव में अब 'साहित्य-लहरी' के ११८ वें पद की अप्रामाणिकता सर्व-विदित हो चुकी है, अतः उसकी अप्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए युक्तियों का उद्धरण करना

१ श्री सूरदास के दृष्टिकूट 'सटीक' नवल किशोर प्रेम सं० १६०४ वि०

२ अष्ट छाप और बल्लभ संप्रदाय—भाग १ पृष्ठ २६४

पुनरुक्ति अथवा पिटृपेभण होगा। हाँ, पद सं० १०६ अवश्य विचारणीय है, जो इस प्रकार है—

मुनि पुनि रसन के रस लेख ।
 दसन गौरीनन्द का लिखि सुवल सवत् पेख ॥
 नन्द-नन्दन मास छैं ते हीन तृतिया वार ।
 नन्द-नन्दन जनम ते हैं वान सुख-आगार ॥
 तृतीय ऋक्ष सुकर्म जोग विचारि सूर नवीन
 नन्द-नन्दन-दास-हित साहित्य लहरी कीन ॥

इस पद में 'साहित्य-लहरी' के रचना-काल की ओर सकेत किया गया है। इसमें दो बातें विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं १—रचना काल, २—नन्द-नन्दनदास-हित। इन दोनों ही विषयों में विद्वानों में मत-भेद है। रसन का अर्थ आचार्य मुशीराम शर्मा ने रसना के व्यापारों के आधार पर दो मानकर 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल सं० १६२७ माना है किन्तु आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने 'पुनि' के स्थान पर सुनि (शून्य) मानकर सं० १६०७ निर्धारित किया है। कुछ आचार्यों ने 'रसन' का अर्थ 'एक' (१) मानकर सं० १६१७ की कल्पना की है। डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने लिखा है, 'इस पद से एक और सख्या निकाली जा सकती है, यथा—मुनि=७ पुनि (पुन) मुनि=७, रसन के रस=६ दशन गौरी नन्दन को=१=१६७७', इस की पुष्टि में वे आगे लिखते हैं.

यदि सूरदास के समय से इसे मिलाने का आग्रह न हो तो यह सख्या अर्थ-मुकरता के अधिक निकट है क्योंकि इसमें न तो 'पुनि' को छोटा गया है और न 'रसन के रस' को खण्डित किया गया है। ऐसा मानने से स्वतः 'साहित्य-लहरी' सूर की रचना नहीं ठहरती; परन्तु 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल सं० १६०७ जितना प्राचीन भी नहीं माना जा सकता।”^१

हमारी सम्मति में इसमें सम्बत १६०७ का ही उल्लेख है क्योंकि 'सुनि' का हस्त लेख में 'पुनि' पढा जाना असम्भव नहीं। 'रसन के रस लेख' में तो भ्रान्ति के लिए स्थान ही नहीं, स्पष्ट ही लेखक को रसन के अर्थात् रसना के रस जो ६ होते हैं, अभीष्ट हैं। यहाँ 'रसन' शब्द का प्रयोग काव्य के ६ रसों की व्यावृत्ति के प्रयोजन से ही किया गया है। इस प्रकार 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल इस पद के द्वारा सम्बत १६०७ ही द्योतित होता है। नन्द-नन्दनदास के भी दो अर्थ किये गये हैं—नन्दनदास-नन्द अर्थात् कृष्णदास अथवा स्वयं नन्ददास। यहाँ 'नन्ददास' अर्थ ही उपयुक्त प्रतीत होता है। 'कृष्णदाम' की कल्पना करने वालों ने भी सामान्यतः कृष्ण-भक्त तथा नन्ददास के पुत्र कृष्णदास को ही स्वीकार किया है तथा इस मान्यता की पुष्टि आख्यायिका और वार्ता से की है। जब नन्ददास जी वल्लभ-सम्प्रदाय में प्रविष्ट हुए, तब सूरदास जी ने उन्हें नन्द नन्दनदास कहा था। 'भाव-प्रकाश' वाली वार्ता का आश्रय लेकर श्री द्वारका-दान परीत तथा प्रमुदयाल मीतल ने यह भी सिद्ध किया है कि जब नन्ददास ने 'पुष्टि-मार्ग' में प्रवेश किया तब सर्वप्रथम वे सूरदास की संगति में ६ मान तक चन्द्र-सरोवर पर रहे थे, और वह सवत् १६०७ के लगभग ही ठहरता है। नन्ददास ने स्वयं भी इस प्रकार के काव्याङ्गों का विवेचन करने वाले ग्रन्थों की रचना की थी। वास्तव में हिन्दी-साहित्य में रीति काव्य-प्रवाह के मूल स्रोत को प्रवृत्त करने वाले सर्वप्रथम कवि वे ही हैं क्योंकि कृपाराम की 'हित-तरंगिणी' का रचना-काल मदिग्ध है।

सूर की रचना (साहित्य-लहरी) के आधार पर उनकी भक्ति भावना को शृङ्गार के कदम से लाञ्छित और दूषित भी अनेक आलोचकों ने ठहराया है। केवल इस ग्रन्थ में ही नहीं, 'सूरसागर' में भी शृङ्गार के उन्मुक्त वर्णनों के अनेक उदाहरण उपलब्ध होते हैं किन्तु इस आधार पर भक्त शिरोमणि महाकवि सूरदास की रचना में भौतिक वासनाओं का आरोप उनके पवित्र-हृदय में छिद्रान्वेषण की चेष्टा करना ही कहा जायगा क्योंकि अपनी पवित्र भावना के बल पर सांसारिकता के धरातल से बहुत ऊँचे उठे हुए सूर ने अपने आराध्य की अनेक प्रणय-पूर्ण लीलाओं के मधुर गान का जो स्वर उठाया है, उसमें सरसता है किन्तु कदम नहीं, विह्वलता है किन्तु वामना नहीं, सौंदर्य रम-पान की आकुल पिपामा है किन्तु ऐंद्रिय लोलुपता नहीं। वाष्प की तरलता है किन्तु दृढता के साथ, मुस्कान की मादकता है किन्तु चेतनता के साथ, अनुभूतियों की चपलता है किन्तु स्थिरता के साथ। कहीं तक कहे, लौकिकता है परन्तु अलौकिकता के साथ। चैतन्य सम्प्रदाय की भाँति पुष्टि सम्प्रदाय के भक्तों ने भी भक्ति को रस मान कर अनेक प्रकार से नायक-नायिकाओं का वर्णन किया है। इस विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं.—

१—यह पद सूर-रचित न हो किन्तु वाद में किमी ने उनके 'दृष्टि-कूट' पदों में जोड़ दिया हो क्योंकि इस प्रकार की पद-प्रक्षेप-प्रणाली सरदार कवि की टीका से भी सिद्ध होती है। इतना तो मानना ही पड़ेगा कि इस पद के पश्चात् आये हुए 'साहित्य-लहरी' के पद अवश्य ही वाद के जुड़े हुए हैं। इम पद को प्रक्षिप्त मानने के पक्ष में यह युक्ति भी प्रस्तुत की जा सकती है कि सूरदास ने अपनी रचनाओं में कहीं भी काल-संकेत नहीं किया है, केवल 'सूर-मारावली' में ६७ वर्ष की आयु का उल्लेख है। इसलिए अन्य युक्तियुक्त प्रमाणों के अभाव में हम इस पद को सूर-कृत मानने के लोभ को सवरण नहीं कर सकते।

२—यह पद सूर-कृत है और उन्होंने नन्ददास के लिये इन दृष्टि-कूट पदों की रचना की, इसका उद्देश्य उनकी उद्दामवासना को श्री कृष्णार्पण कराना था। एक तीसरा कल्पना यह भी की जा सकती है कि सूरदास के दृष्टिकूट पदों की व्याख्या किसी विद्वान् ने 'साहित्य-लहरी' के नाम से भक्तों के हित के हेतु वाद में की हो किन्तु इस कल्पना को स्वीकार करने पर इस पद द्वारा प्रतिपादित समय की व्याख्या का स्वरूप बदलना पड़ेगा।

सूरसागर

सूरसागर सूरदास जी की महत्वपूर्ण प्रामाणिक रचना है। बहुत सभ्य है सूर के जीवन-काल में ही उसका किसी न किसी रूप में सकलन हो गया हो। हम पहले लिख चुके हैं कि गोकुलनाथ जी वृत्त सूरदास की वार्त्ता में इस बात का संकेत है कि सूर ने सहस्रावधि पदों की रचना की, जिनका सागर सारे ससार में प्रसिद्ध हुआ। हरिराय जी ने अपने 'भाव प्रकाश' में इसकी पुष्टि की है कि इस ग्रन्थ में ज्ञान-वैराग्य के पृथक्-पृथक् भक्ति-भेद, अनेक भगवद् अवतार और उन सब की लीला का वर्णन है। 'सूरदास जी की वार्त्ता' (प्रसंग ४) में यह भी उल्लेख है कि अकबर बादशाह ने सूरदास के पदों का सकलन कराया था। इस प्रकार वार्त्ता-साहित्य के आधार पर यह कहा जा सकता है कि सूरदास जी के कीर्तन-पदों का संग्रह उनके समय में ही हो चुका था परन्तु उनके समय की कोई प्रति अब उपलब्ध नहीं है। 'सूरसागर' की अनेक प्रतियाँ हमारे देखने में आई हैं। मथुरा-निवासी प० जवाहरलाल चतुर्वेदी ने पोद्दार-अभिनन्दन-ग्रन्थ में अपने एक लेख में 'सूरसागर' की प्रतियों का विवरण दिया है, जिसे हम नीचे उद्धृत करते हैं

हस्तलिखित

जिन प्रतियों के स्थान का कोई पता नहीं चलता—

१—सूरसागर स० १७३५ की प्रति ।

२—सूरसागर स० १८१६ की प्रति ।^१

जिन प्रतियों का उल्लेख बाबू राधाकृष्णदास ने किया है, वे ये हैं—

१—सूरसागर (प्रथम-स्कन्ध से नवम स्कन्ध तक), प्रा० स्था० खड्ग विलास प्रेस,

पटना ।

२—सूरसागर (दशम-स्कन्ध पूर्वार्द्ध) भारतेन्दु बाबू हरिश्चन्द्र पुस्तकालय काशी ।

३—सूरसागर (दशम स्कन्ध उत्तरार्द्ध से द्वादश स्कन्ध तक) काशी राज्य—राम-नगर की प्रति ।

मिश्रबन्धुओं द्वारा उल्लिखित ।

१—सूरसागर (पद सख्या १२ हजार) खत्री मुहल्ला लखनऊ, अहमदाबाद (गुजरात)

२—सूरसागर (सग्रहात्मक) प्रा० प० केशवराम काशीराम शास्त्री, गुजरात बनकियूलर सोसाइटी, भद्रकाली ।

अलीगढ (याज्ञिक पुस्तकालय)—

१—सूरसागर प्रथम स्कन्ध न० २६७/२६

२—सूरसागर (सपूर्ण) न० २६६/५४ स० १८५४ की प्रति^२ ।

३—सूरसागर (अपूर्ण) न० ३७५/२६ ।

४—सूरसागर (अपूर्ण) न० ४०१/२६ स० १९०० की प्रति ।

५—सूरसागर (अपूर्ण) न० ४०२/२६ स० १९०० की प्रति ।

६—सूरसागर (दशम अपूर्ण) न० ८१३/२६ ।

उज्जैन (मध्य भारत)—

१—सूरसागर, प्रा० —ग्रोरियटल मैन्यूस्क्रिप्ट लायब्रेरी, उज्जैन ।

उदयपुर (मेवाड) सरस्वती भण्डार—

१—सूरसागर (सम्पूर्ण सग्रहात्मक) स० १६९७ की प्रति ।

२—सूरसागर (सम्पूर्ण सग्रहात्मक) स० १७६३ की प्रति ।

३—सूरसागर (सम्पूर्ण सग्रहात्मक) ।

अन्य—

१—सूर पदावली (सक्षिप्त) स० १७९० की प्रति ।

२—सूर सारावली (सक्षिप्त) अन्तिम पद “ब्रज ते पावस पै न गई ।”

कलकत्ता—

१—पूर्णचन्द्र नाहर ।

सूरसागर (पूर्ण द्वादश स्कन्धात्मक)

२—हनुमान प्रसाद पोद्दार—“फर्म ताराचन्द्र घनश्यामदास”

सूरसागर (पूर्ण द्वादश-स्कन्धात्मक) स० १८९६ की प्रति ।

काँकरोली^३ (मेवाड) ‘सरस्वती भण्डार’—

१—सूरसागर (पूर्ण सग्रहात्मक) वन्व स० १

१ खोज रिपोर्टें सन् १९०६

२ ये पुस्तकें अब नागरी प्रचारिणी सभा काशी ने आ गई हैं ।

३ यहाँ ब्रज-भाषा-साहित्य की इस लिखित पुस्तकों का बड़ा भारी और सुन्दर समग्र है ।

- २—सूरसागर (पूर्ण सग्राहत्मक) बन्ध स० ७ पुस्तक स० ५
 ३—सूरसागर (पूर्ण सग्राहत्मक) बन्ध स० २ । ४६ पुस्तक स० ५
 ४—सूरसागर (पूर्ण सग्राहत्मक , बन्ध स० ४७ पुस्तक स० ५
 ५—सूरसागर (पूर्ण सग्राहत्मक) बन्ध स० ६६ पुस्तक स० १
 ५—सूरसागर (पूर्ण सग्राहत्मक) बन्ध स० ८१ पुस्तक स० ५ ।
 ७—सूरसागर (पूर्ण सग्राहत्मक) स० १६१२ की प्रति
 ८—सूरसागर (दशम स्कन्ध) बन्ध स० ४६ पुस्तक स० ५
 ९—सूरसागर के पद (स्फुट) बन्ध स० १०४ पुस्तक स० ३
 १०—सूरदास के पद (स्फुट) बन्ध स० २५ पुस्तक स० ४

कामवन (भरतपुर) "देवकीनन्दनाचार्य-पुस्तकालय"

सूरसागर (पूर्ण सग्राहत्मक)

कालाकाँकर (प्रवध) राज्य-पुस्तकालय—

सूरसागर (पूर्ण द्वादश स्कन्धात्मक) स० १८८६ की प्रति ।

काशी "नागरी प्रचारिणी सभा"—

- १—'सूरसागर' (पूर्ण-द्वादश-स्कन्धात्मक) स० १८८० की प्रति ।
 २—'सूरसागर' (पूर्ण द्वादश-स्कन्धात्मक) स० १९०६ की प्रति सूबा साहिब वाली ।
 ३—सूरसागर (पूर्ण , द्वादश-स्कन्धात्मक) स० १९१६ की प्रति ।
 ४—सूरसागर (पूर्ण द्वादश-स्कन्धात्मक)
 ५—सूरसागर (पूर्ण द्वादश-स्कन्धात्मक) वा० श्यामसुन्दर दास वाली प्रति ।

अन्य—

१—शाह केशवदास 'रईस' काशी—

सूरसागर (पूर्ण , द्वादश-स्कन्धात्मक) स० १७५३ की प्रति ।

२—जानीमल 'खजाञ्ची' काशी^२

३—'रायकृष्णदास' काशी—

सूरसागर (पूर्ण द्वादश-स्कन्धात्मक) स० १९२६ की प्रति ।

४—गोकुलदास 'रईस'

सूरसागर (पूर्ण , द्वादश-स्कन्धात्मक)

५—प० रघुनाथ राम, गायघाट काशी^३

सूरसागर (पूर्ण द्वादश-स्कन्धात्मक)

६—ला० रामरत्न 'झागरा' सगरा वाला, २४/२ लक्कड गली, काशी सूरसागर (पूर्ण , द्वादश स्कन्धात्मक)

७—काशी राज-राज्य-पुस्तकालय, 'सरस्वती भण्डार', रामनगर (काशी)—

सूरसागर (पूर्ण , दो खण्डों में , द्वादश स्कन्धात्मक)

१ कामवन के देवकी नन्दन पुस्तकालय में श्री सुरकृत 'गोवर्धन लीला' तथा प्रान-प्यारी (स्याम सगई) भी है ।

२ वा० राधा कृष्णदास ने स्वमम्पादित तथा 'वैकटेश्वर प्रेस' बम्बई से मुद्रित 'सूरसागर' की भूमिका में इसका नाम जानीमल खानचन्द लिखा है । दे०-वैकटेश्वर प्रेस की प्रति सम्बत् १९५३ का संस्करण ।

३ यह प्रति बहुत सुन्दर तथा शुद्ध पाठ युक्त है, सभा ने अपना 'सूरसागर' सम्पादित करते समय इसका प्रयोग नहीं किया है ।

- किशनगढ (राजपूताना), राज्यपुस्तकालय, 'सरस्वती-भण्डार' सूरसागर (पूर्ण सग्रहात्मक)
 कुचामन (राजपूताना) राज्य-पुस्तक-भण्डार—
 सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक सं० १६७५ की प्रति)
 कोटा (राजपूताना) राज्य-पुस्तकालय 'सरस्वती-भण्डार'
 १—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक) सं० १६७० की प्रति
 २—सूरसागर (पूर्ण-सग्रहात्मक)
 खोज-रिपोर्ट^१ (रिसर्च) के अनुसार

१—खोज रिपोर्ट सन् १९०१-४ तथा ६, (उत्तर प्रदेश द्वारा प्रकाशित) —

(क) 'सूरसागर' सं० १७६२ की प्रति ।

(ख) 'सूरसागर' सं० १८५३ की प्रति

(ग) 'सूरसागर' सं० १८६६ की प्रति ।

(घ) 'सूरसागर' सं० १८७३ की प्रति ।

२—खोज-रिपोर्ट सन् १९०६-१० तथा ११ पृष्ठ ७-८
 सूरसागर

३—खोज-रिपोर्ट सन् १९०२—

'सूरसागर के पद' (स्फुट)

४—खोज-रिपोर्ट सन् १९०६-७-८

'सूरसागर' (पूर्ण, सग्रहात्मक) सं० १६६७ की प्रति

छतरपुर (बुन्देलखण्ड)—राज्य-पुस्तकालय
 सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक)

जयपुर (राजपूताना) राज्य-पुस्तकालय
 सूरसागर । (पूर्ण, दो खण्डों में, सग्रहात्मक) सं० १८५४ की प्रति

अन्य-स्थान—गिरधारी जी का मन्दिर, जयपुर,
 सूरसागर (सग्रहात्मक)

जामनगर^२ (सौराष्ट्र), "बडी हवेली" (मन्दिर)
 सूरसागर (सग्रहात्मक)

जूनागढ^३ (सौराष्ट्र), "बडी हवेली" (मन्दिर)
 सूरसागर (सग्रहात्मक)

जौनपुर (उत्तर प्रदेश) प० गणेशविहारी मिश्र (मिश्रबन्धु) के पास लखनऊ—
 सूरसागर (पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक) सं० १८५४ की प्रति ।

१ खोज-रिपोर्ट के अनुसार इन सूरसागरों का ठीक-ठीक पता प्राप्त न होने से सम्पादन में किसी ने इनका उपयोग नहीं किया है । इन खोज-रिपोर्टों में पद-संग्रह (खोज-रिपोर्ट सन् १९०२ तथा १९०९) श्री वल्लभाचार्य जी के 'उत्सव पद' (खो० रि० सन् १९०२), 'कीर्तन-पद' (खो० रि० सन् १९०६) तथा इसी प्रकार 'खयाल-रूपा' (खो० रि० सन् १९०२) आदि संग्रह-ग्रन्थों में सूर के बहुत से पद संगृहीत हैं ।

२, ३ जामनगर और जूनागढ (सौराष्ट्र) की इन हवेलियों में हिन्दी (ब्रज-भाषा) साहित्य का बहुत कुछ भण्डार है, जो दर्शनीय है ।

भालरापाटन (राजपूताना) राज्य-पुस्तकालय—

१—सूरसागर (पूर्ण संग्रहात्मक) स० १६७८ की प्रति ।

२—'सूरजी के पद' (स्फुट संग्रह)

दरियावाद (लखनऊ) रायराजेश्वर वली सिंह पुस्तकालय—

सूरसागर (पूर्ण, द्वादश-स्कन्धात्मक), स० १८८२ की प्रति, लिपि 'फारसी' ।

दतिया (बुन्देलखण्ड) राज्य-पुस्तकालय—

१—सूरसागर (पूर्ण संग्रहात्मक) स० १८०६ की प्रति

२—सूरसागर (पूर्ण, संग्रहात्मक)

दिल्ली प्रो० नगेन्द्र द्वारा प्राप्त—

सूरसागर (पूर्ण, द्वादश-स्कन्धात्मक) स० १८७७ की प्रति ।

नाथद्वारा^१ (मेवाड) 'सरस्वती भण्डार', 'श्रीनाथ जी का मन्दिर'—

सूरसागर (पूर्ण, संग्रहात्मक) स० १६५८ की प्रति

पुवायौ (शाहजहाँपुर, उत्तर प्रदेश) प० 'लालमणि पुस्तकालय'

'सूरदास' (पूर्ण, तीन खण्डों में, द्वादशस्कन्धात्मक)

पूना—दक्खिन कालेज पुस्तकालय—

सूर-पदावली (स्फुट)

प्रयाग -

१—म्यूनिचिसिपल म्यूजियम (अजायवधर)—

१—सूरसागर (केवल दान के पद) व० स० २१८, पु० स० ६५ ।

२—सूरसागर (रास के पद) व० स० २१६, पु० स० ७४ ।

३—सूरसागर अपूर्ण, (पद-सख्या २०११) व० स० २१६, पु० स० ८८ ।

४—सूरसागर अपूर्ण, (पद सख्या २५१६) व० स० २१३, पु० स० १७, स० १७४३ की प्रति ।

५—सूरदास के पद (छोटा संग्रह) व० स० २०८ पु० स० ५ ।

६—सूर पदावली (खण्डित प्रति) व० स० २१७, पु० स० १३३ ।

७—सूरदास-भजनावली (नई प्रति) व० स० १८६, पु० स० ३५ ।

८—सूर-तुलसी भजनावली (संग्रह) व० स० २१६, पु० स० २०१ ।

२ बिहारी जी का मन्दिर (निम्बार्क-पुस्तकालय) महाजनी टोला—

सूरसागर (संग्रहात्मक, खण्डित प्रति)

३—हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन—

१—सूरसागर (पूर्ण, संग्रहात्मक) व० स० २१६, पु० स० ४७, स० १८५० की प्रति ।

२—सूरसागर (पूर्ण, संग्रहात्मक) व० स० २१९, पु० स० ३, स० १८३६ की प्रति ।

३—सूरसागर के पद (संग्रह) व० स० १४६, पु० स० २०८ ।

४—सूरदास के पद संग्रह, (फारसी लिपि) पु० स० ८६१ ।

५—सूरदास के भजन संग्रह, (लिपि फारसी) पु० स० ८५५ ।

१ 'नाथद्वारा' के 'सरस्वती-भण्डार' में हिन्दी (व्रज-भाषा) साहित्य का अतुल भण्डार है, जो अभी तक देखने में नहीं आया है। यहाँ के पुराने ग्रन्थ स्व० श्री रामनाथ जी देवर्षि द्वारा सूरसागर को एक ही प्रति का उल्लेख आया है। वैसे यहाँ सूरसागर की बहुत सी प्रतियाँ हैं।

वम्बई वेंकटेश्वर प्रेस

सूरसागर (पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक) वा० राधाकृष्णदास, काशी की प्रति - यत्र-तत्र
उन्हीं के द्वारा सशोधित ।

बरोली (भरतपुर स्टेट) पो० पहाडी, आ० रामप्रसादसिंह

सूरसागर (पुस्तक-नाम 'भागवत सूरदास कृत', पूर्ण, सग्रहात्मक) स० १७६८ की प्रति ।

वाजपेयी का पुरवा (वहारायच) पो० सिसिया, प० शिवनारायण वाजपेयी—

सूरसागर (पूर्ण, द्वादश-स्कन्धात्मक) स० १८२६ की प्रति ।

बिजावर (बुन्देलखण्ड) स्टेट—राज्य पुस्तकालय

सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक) सम्बत् १८७३

वीकानेर (राजपूताना) अनूप-संस्कृत लायब्रेरी

१—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक) सम्बत् १६८१ की प्रति, बुरहानपुर, दक्षिण वाली ।

२—सूरसागर (पूर्ण, संग्रहात्मक) सम्बत् १६६५ की प्रति, प० वेली जी की लिखी ।

३—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक) स० १६६८ की प्रति, मथुरा, (केशवदेव जी का
मन्दिर मल्लपुरा) के वैद्य विष्णु भट्ट की लिखी ।

४—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक) सम्बत् १७७३ की लिखी ।

५—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक)

६—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक)

७—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक)

८—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक)

९—सूरसागर (खण्डित, सग्रहात्मक)

१०—सूरसागर (खण्डित, सग्रहात्मक)

सूर-छत्तीसी (छोटा सग्रह)

सूर पञ्चीसी (छोटा सग्रह)

बूँदी (राजपूताना) राज्य पुस्तकालय, सरस्वती-मण्डार

सूरसागर री पोयी (पूर्ण, सग्रहात्मक) स० १६८१ की प्रति

वेसवा (अलीगढ़) आ० मतगध्वजप्रसादसिंह का पुस्तकालय

१—सूरसागर (प्रथम स्कन्ध से नवम स्कन्ध तक) स० १८७६ की प्रति ।

२—सूरसागर (दशम स्कन्ध से द्वादश स्कन्ध पर्यन्त) स० १८७९ की प्रति ।

भरतपुर स्टेट—राज्य पब्लिक लायब्रेरी

१—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक)

२—सूरपञ्चीसी (छोटा सा सग्रह)

भिनगा स्टेट (वहारायच) राज्य पुस्तकालय

सूरसागर (पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक) पद सख्या २१२४ ।

मथुरा—

१—पं० नटवरलाल चतुर्वेदी, शीतला पाइसा, नई कोतवाली के पास

१—सूरसागर (पुस्तक नाम भागवत, सूरदास-कृत) पूर्ण, सग्रहात्मक, स० १६८८ की
प्रति तथा कुछ अंश स० १७४५ का लिखा प्रयुक्त ।

२—सूरसागर (पूर्ण, संग्रहात्मक) स० १७४० की प्रति

२—प० गोपालशंकर नागर—विहारीपुरा (सेठ भीमचन्द की गली)

सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक) स० १७५८ की प्रति ।

३—जवाहरलाल चतुर्वेदी कुम्रा वाली गली—

सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक) स० १६४४ की प्रति (यह प्रति सबसे प्राचीन है) ।

महावन (मथुरा) वा० कृष्ण जीवनलाल वकील,

१—सूरसागर (पुस्तक नाम 'भागवत-पद', पूर्ण, सग्रहात्मक) स० १८१० की प्रति ।

२—सूरसागर (खण्डित, स्कन्धात्मक, दशम स्कन्ध के प्रतिरिक्त, प्रथम स्कन्ध से द्वादश स्कन्ध पर्यन्त) स० १८६७ की प्रति ।

३—सूर-पञ्चीसी (स्फुट-पद)

मिर्जापुर (बहरायच) पो० बहरायच, विठ्ठलदास महन्त—

सूरसागर (पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक) स० १६०४ की प्रति ।

रीवाँ (बुदेलखण्ड) राज्य-पुस्तकालय —

१—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक) स० १७४० की प्रति ।

२—सूरसागर (खण्डित प्रति)

रेवाड़ी (गुडगाँवाँ) प० रामस्वरूप शास्त्री, काव्यतीर्थ, सस्कृत-अध्यापक अहीर हाई स्कूल

१—सूरसागर (पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक)

२—राम-लीला (सूरदास कृत)

लखनऊ १—ला० श्यामसुन्दरदास अग्रवाल, मसकगज—

१—सूरसागर (पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक) स० १८६६ की प्रति ।

२—प० बद्रीनाथ भट्ट, बी० ए०, प्रो० लखनऊ यूनिवर्सिटी—

१—सूरसागर (पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक) ।

२—सूरसागर (खण्डित प्रति, द्वादश स्कन्धात्मक) ।

अन्य —

१—अमर-गीत—सूरदास

२—रुक्मिणी-मंगल—सूरदास

३—सुदामा-चरित—सूरदास

३—प० श्यामविहारी मिश्र (मिश्रबन्धु)

सूरसागर-सार (स्फुट पदों का संग्रह)

लखेदपुर (बहरायच) वा० पदमवकर्मासिंह

सूरसागर (पूर्ण, द्वादश-स्कन्ध)

शेरगढ (मथुरा) वा० गोकुलप्रसाद सक्सेना,

सूरसागर (पुस्तक नाम—'सूरदास के पद', पूर्ण सग्रहात्मक) स० १६८२ की प्रति ।

स्वामीदयाल का पुरवा (बहराइच) पो० सिसिया, प० स्वामीनारायण वाजपेयी—

१—सूरसागर (पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक) स० १८६६ की प्रति ।

२—अमर-गीत, सूरदास, (संग्रह) स० १८६१ की प्रति ।

अन्यत्र

भारत से बाहर अमरीका और यूरोप में भी 'सूरसागर' की प्रतियाँ मिलती हैं, जैसे, अमरीका हार्वर्ड-यूनिवर्सिटी-लायब्रेरी .—

सूरसागर (पूर्ण, सगहात्मक)

पेरिस (फ्रांस) "पेरिस लायब्रेरी" —

१—सूरसागर-किताब (लिपि-फारसी, स्कन्धात्मक) स० १७६६ की प्रति ।

लन्दन ' ब्रिटिश-म्यूजियम'

१—सूरसागर (कापी) पूर्ण, द्वादश स्कन्धात्मक, स० १७८० की प्रति ।

२—भँवर-गीत, (सूरदास) स० १७६६ की प्रति, श्याम जू पाण्डे लिखित ।

मुद्रित-प्रतियाँ

सूरसागर की मुद्रित प्रतियों के दो ही सस्करण—नवलकिशोर प्रेस, लखनऊ और वेंकटेश्वर प्रेस, बम्बई के कहे जाते हैं, मिलते भी ये ही हैं । कलकत्ता से भी एक छोटा सा सगह "—सूर सगीतसार" नाम से प्रकाशित हुआ था । रागकल्पद्रुम में भी, जो तीन भागों में कलकत्ता से प्रकाशित हुआ था, ब्रजभाषा के अनेक पद-रचयिताओं के पदों के साथ सूरदास जी के भी अधिकाधिक पद छपे हैं परन्तु इन सब मुद्रित प्रतियों में नवलकिशोर प्रेस द्वारा प्रकाशित प्रतियाँ ही सबसे पुरानी हैं । नई खोज द्वारा 'सूर-सागर' की इससे भी पुरानी कुछ प्रतियाँ प्राप्त हुई हैं, जिनका विवरण निम्न प्रकार है .

आगरा—

१—सूरसागर, प्र० मु०—मतवग्र ईजाद प्रेस (लीथो), सन् १८६७, तीसरी बार ।

२—सूरसागर, प्र० मु०—मतवग्र कृष्णलाल प्रेस, सगहात्मक (लीथो) सन् १८८२ ।

कलकत्ता—

१—सूर-सगीत-सार, प्र०—अरुणोदय, मु० वगवासी प्रेस, सन् १६०२, विनय तथा वाल-लीला से लेकर भ्रमर-गीत तक के पदों का संक्षिप्त सगह ।

२—राग-कल्पद्रुम, भाग—१, २, ३, स०—कृष्णानन्द रागसार, स० नगेन्द्रनाथ वसु, प्र० वगीय-साहित्य परिषद्, कलकत्ता, मु० विश्वकोप प्रेस, कलकत्ता स० १६७१-७३ ।

काशी—

१—"सूरसागर-रत्न" [सगहात्मक पूर्ण, स० रघुनाथ दास, मु० बनारस लाइट प्रेस, सन् १८६७ (लीथो)]

२—"सूरसागर", स० 'रत्नाकर', प्र० नागरी-प्रचारिणी-सभा, काशी, मुद्रक—इण्डियन प्रेस, बनारस शाखा, स० १९६४, आठो खण्डों में (अपूर्ण) ।

३—सूरसागर ऊपरवाला, पूर्ण, दो खण्डों में प्र०—नागरी प्रचारिणी सभा, काशी मु०—हिन्दी टाइम टेबुल प्रेस, स० २००५ ।

जयपुर (राजपूताना)

सूरसागर, पूर्ण, सगहात्मक, प्र० मतवग्र ईजाद प्रेस (लीथो) सन् १८६५ ई०

दिल्ली—

सूरसागर (पूर्ण, सगहात्मक) प्र० मतवग्र इलाही प्रेस (लीथो) सन् १८६० ।

मथुरा—सूरसागर, (पूर्ण, सगहात्मक) प्र० मुदंजल-उलूम प्रेस (लीथो), सन् १८६० ।

वम्बई—

१—सूरसागर (पूर्ण, बडा आकार, द्वादश स्कन्धात्मक), स०—वा० राधाकृष्णदास, काशी, प्र० वेंकटेश्वर प्रेस स० १९५३ ।

२—सूरसागर (पूर्ण, मझोला आकार, द्वादश स्कन्धात्मक) प्रकाशक वेंकटेश्वर-प्रेस सवत् १९९१ ।

लखनऊ—

१—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक), प्र० नवलकिशोर प्रेस, सन् १८६४, प्रथमवार (लीयो) ।

२—सूरसागर (पूर्ण, सग्रहात्मक), स० प० कालीचरन प्रकाशक नवलकिशोर प्रेस (टाइप में) ।

३—सूरसागर (ऊपर वाला ही), स० प० रामरत्न वाजपेयी, प्र० नवलकिशोर प्रेस, स० १८७४ (टाइप में) तथा आठवीं बार स० १९०२ में ।

इम तालिका में दो प्रकार की प्रतियों का उल्लेख है—१ सग्रहात्मक तथा २—द्वादश स्कन्धात्मक । दोनों सङ्कलनों में पद क्रम का भेद है । सगृहीत प्रतियों में प्राय 'सूर-सारावली' नही दी गई है किन्तु नवलकिशोर प्रेस, लखनऊ से 'राग-कल्पद्रुम' के आधार पर मुद्रित हुए 'सूरसागर' की प्रति में सूर-सारावली भी है तथा इसके दो भाग हैं—

१—नित्य-कीर्तन के पद, जिसमें भिन्न-भिन्न राग-रागनियों में प्रभु के कीर्तन के पद हैं ।

२—लीला के पद ।

कीर्तन के पदों में सूरदास के पदों के साथ अन्य अष्टछापी कवियों के पद भी मिले हुए हैं । काशी-नागरी-प्रचारिणी-सभा द्वारा प्रकाशित सूरदास से पहले वेंकटेश्वर प्रेस द्वारा मुद्रित द्वादश स्कन्धात्मक प्रति ही प्रमाणित मानी जाती थी । इस प्रति के प्रारम्भ में ही 'सूर-सारावली' दी गई है, 'सूरसागर' उसके पश्चात् प्रारम्भ होता है । लखनऊ वाली प्रति में विनय के पद 'मथुरा-लीला' तथा 'भ्रमर-गीत' से पहले आते हैं तथा वम्बई वाली प्रति में 'सूर-सारावली' के पश्चात् प्रथम-स्कन्ध से पहले हैं । इन सभी प्रकार की हस्तलिखित, मुद्रित, सगृहीत और द्वादश स्कन्धात्मक प्रतियों के अवलोकन से हम निम्नलिखित निष्कर्ष पर पहुँचते हैं

१—सग्रहात्मक प्रतियाँ द्वादश स्कन्धात्मक प्रतियों की अपेक्षा लगभग १०० वर्ष पुरानी हैं अर्थात् उनका संग्रह १०० वर्ष पूर्व हो चुका था ।

२—सग्रहात्मक प्रतियों का पाठ द्वादश स्कन्धात्मक प्रतियों की अपेक्षा अधिक शुद्ध एवं ब्रज-भाषा-व्याकरण-सम्मत है ।

३—सग्रहात्मक प्रतियों में पद-क्रम प्राय पुष्टि-मार्गीय परम्परा पर अवलम्बित है ।

४—इन प्रतियों में भागवत को "पद-भाषा करि गाय" के चरितार्थ करने का विषय नही बनाया गया है ।

५—द्वादश-स्कन्धात्मक प्रतियों में पाठ-भेद और क्रम-भेद दोनों मिलते हैं ।

१ नवलकिशोर प्रेस, लखनऊ से प्रकाशित सभी सूरसागर राग कल्पद्रुम नाम से प्रकाशित हुए हैं । सूरसागर प्रथम अयोध्या के महाराज श्रीमान् सिंह जी उपनाम 'द्विजदेव' के तत्वावधान तथा मु शी जमना प्रसाद की देख रेख में प० कालीचरन द्वारा सरोधित होकर सं० १९२० में प्रकाशित हुआ था ।

इन कारणों से हम इस तथ्य पर पहुँचते हैं कि सग्रहात्मक प्रति द्वादश स्कन्धात्मक प्रति की अपेक्षा अधिक मान्य है। भागवत की तुलना में हम द्वादश स्कन्धात्मक प्रति को ही रख सकते हैं, सग्रहात्मक को नहीं। दोनों प्रतियों के विषय-क्रम तथा सम्प्रदाय में प्रचलित नित्यकीर्तन और वर्षोत्सव के क्रम को दृष्टिकोण में रखते हुए 'सूरसागर' का 'भागवत' के साथ तुलनात्मक अध्ययन समीचीन होगा। यद्यपि प० जवाहरलाल चतुर्वेदी वाली हस्तलिखित सग्रहात्मक प्रति सबसे प्राचीन है क्योंकि वह स० १६४४ की है^१ तथापि वह इतनी जीर्णशीर्ण है कि उससे विषय-क्रम का निर्धारण ही ही नहीं सकता, अतएव इस प्रयोजन के लिये हमें नाथद्वारे वाली स० १६५८ वि० की प्रति का ही आश्रय लेना पड़ेगा। वास्तव में इन दोनों प्रतियों के क्रम में कोई अन्तर प्रतीत नहीं होता। इन सग्रहीत प्रतियों का प्रारम्भ उस पद से होता है, जो 'सूरदास ने नन्दलाल की लीला' के रूप में महाप्रभु वल्लभाचार्य जी को सुनाया था :

“ब्रज भयी महारि के पूत जब यह बात सुनी”।

सूरदास जी की वार्ता में लिखा है 'सो सुनि कं श्री आचार्य जी वहीत प्रसन्न भये और जाने, जो अब लीला को अम्यास भयो। सो तव श्री आचार्य जी आप श्रीमुख तें सूरदास सो आज्ञा किये—जो सूर कछु नन्दालय की लीला गावो। तव सूरदास ने नन्द-महोत्सव को कीर्तन वरनन करि कं गायो सो 'पद ब्रज भयी'^२ इत्यादि।" द्वादश स्कन्धात्मक प्रतियों में सबसे प्रामाणिक प्रति नागरी-प्रचारिणी-सभा काशी द्वारा प्रकाशित 'सूरसागर' की है, जो दो भागों में प्रकाशित हुई है। अत द्वादश स्कन्धात्मक क्रम हम इसी प्रति में से देंगे, यद्यपि इस प्रति में अनेक स्थानों पर पाठ-भेद है और ब्रज-भाषा-व्याकरण के विशेषज्ञों का यह भी दावा है कि इसमें अनेक स्थानों पर पाठ अशुद्ध हैं। वस्तुतः नागरी-प्रचारिणी-सभा का यह महान् कार्य स्तुत्य है। वर्षोत्सव तथा नित्य-कीर्तन का क्रम सम्प्रदाय की मुद्रित प्रतियों से लिया गया है, जो प्रायः सभी पुस्तकों में एक-सा मिलता है।

'सूरसागर' की नाथद्वारे वाली स० १६५८ की हस्तलिखित प्रति का क्रम इस प्रकार है—जन्म, पलना, ढाढो, (मास दिना, अन्न-प्राशन, कर्ण-छेदन, नाम-करण, मृत्तिका-भक्षण आदि के पद भी आ गये हैं।) वाल लीला, माखन-चोरी, गो-चारण, दान-लीला, गोवर्धन-लीला, रूप-वर्णन, गोपी-प्रेम, ध्यान-शोभा, मुरली-सवाद, ब्रज ध्यान, मुरली-विरद, दूती सवाद, यज्ञ-समय-वर्णन, विहार, रास-क्रीडा, जल-विहार, वसन्त-क्रीडा, होरी, राधिका-मृङ्गार, खण्डिता, दूती-सवाद, गूढ-भाव, मिलाप, अक्रूर-आगमन, मथुरागमन, मथुरा-प्रवेश, यशोदा-विलाप, दूती-संवाद, विरह-पुञ्ज, गोपी-तर्क, सुदामा-लीला, राम-जयन्ती, नृसिंह-जयन्ती, वामन-जयन्ती, विनय के पद।

मुद्रित-सूरसागर (सग्रहात्मक) की प्रतियों में 'नवल किशोर' प्रेस, लखनऊ से प्रकाशित प्रति की अधिक मान्यता रही है। सन् १८६४ में प्रथम बार (लीथो) यह प्रति मुद्रित हुई थी। फिर स० १८६४ में टाइप में इसकी प्रति छपी। उमका क्रम निम्नलिखित है :

सूर-सारावली	पृष्ठ १ से ५१ तक	राधाकृष्ण-प्रथम मिलन	
नित्य कीर्तन	, ५२ से १५६ ,,	चकई भँवरा खेलना	२२६
राग-विलावल		गोवर्धन-लीला	३०६
जगाने के पद	,, १५७ से १५८ ,	गोचरणलीला	३३७

१ यद्यपि श्री जवाहरलाल चतुर्वेदी ने स० १६३६ की एक प्रति का और उल्लेख किया है किन्तु वह इसमें अभी तक देखने को नहीं मिली।

२ गो० इरिरायजी कृत 'सूरदासजी की वार्ता' (अग्रवाल प्रेस मथुरा) पृष्ठ १६

श्रीकृष्ण का अन्तर्धान होना, गीता-गीत, रास-नृत्य तथा जल-क्रोडा, विद्याधर-शाप-मोचन, वृन्दावन-विहार, शस-चूड-वध, श्रीकृष्ण-ज्योत्नार गोपी-वचन मुरली के प्रति, मुरली-वचन गोपियों के प्रति, गोपी-वचन परस्पर, श्रीकृष्ण का ब्रजागमन, वृषभासुर-वध, केशी-वध, व्योमासुर-वध, पनघट-लीला, दान-लीला, ग्रीष्म-लीला, यमुना-गमन, युगल-ममागम, लघु-मान-लीला, नैन-समयके पद, आँसु समय के पद, मान-लीला तथा दम्पती-विहार, खण्डिता-प्रकरण, राधा का मान, राधा जी का मध्यम मान, सुखमा-गृहागमन, सुखमा के घर सखियों का आगमन, वृन्दा-गृह-गमन, वृन्दा के धाम से प्रमुदा के धाम-गमन, बड़ी मान-लीला, दूसरी गुरु-मान-लीला, भूलना, वसन्त-लीला, अक्रूर-व्रज-आगमन, गोपिकाओं की उद्विग्नता, यशोदा-वचन श्रीकृष्ण के प्रति, यशोदा के प्रति नन्द-वचन, परस्पर गोपिका-वचन, यशोदा-विलाप, कृष्ण-वचन नन्द के प्रति, अक्रूर द्वारा कृष्ण की स्तुति, अक्रूर-प्रत्यागमन, श्रीकृष्ण का मथुरा-आगमन, रजक-वध धनुष-भग-लीला, कुवलया-वध, हस्ती-वध (सक्षिप्त) श्रीकृष्ण के मल्लो के प्रति वचन, वसुदेव दर्शन, यज्ञोपवीत-उत्सव, नन्द-विदाई, नन्द-व्रजागमन, सखी-वचन, यशोदा विलाप, व्रजवासी वचन, आगत ग्वाल वचन गोपी वचन, व्रज-दशा, परस्पर नन्द-यशोदा-वचन, पत्नी-वचन देवकी के प्रति, गोपी-विरह-वर्णन, स्वप्न-दर्शन, चन्द्रोपालम्भ, उद्व-व्रज-आगमन, श्याम-रग पर तर्क यशोदा जी का सन्देश, उद्व-आगमन, भ्रमरगीत सक्षेप, उद्व प्रत्यागमन, श्रीकृष्ण का अक्रूर-गृह-गमन ।

दशम-स्कन्ध (उत्तरार्द्ध)

काल-यवन-दहन, द्वारका-प्रवेश, द्वारिका-शोभा, रुक्मिणी-पत्रिका-प्राप्ति, रुक्मिणी-विवाह की दूसरी लीला, प्रद्युम्न-जन्म, जाम्बवती और सत्यभामा का विवाह, शतघन्वा का वध, पञ्चपटरानी-विवाह, भीमासुर-वध तथा कल्पवृक्ष-आनयन, रुक्मिणी-परीक्षा, प्रद्युम्न-विवाह, अनिरुद्ध-विवाह, नृग का उद्धार, श्री बलभद्र का व्रज-आगमन, पौण्ड्रक-वध, सुदक्षिण-वध, द्विविध-वध, साव-विवाह, नारद-सशय, जरासन्ध-वध, राजाओं की प्रार्थना पाण्डव-यज्ञ, शिशुपाल-गति, पाण्डव-सभा, दुर्योधन का क्रोध, शाल्व वध, दन्तवक्र-वध, सुदामा-चरित, सक्षिप्त सुदामा-चरित पथिक के प्रति व्रज-नारी-वाक्य, कुरुक्षेत्र में श्रीकृष्ण, यशोमती, गोपी-गिलन, श्रीकृष्ण का कुरुक्षेत्र-आगमन, रुक्मिणी-प्रश्न, देवकी-पुत्र-आनयन, वेद स्तुति, नारद-स्तुति, सुभद्रा-विवाह, जनक-श्रुतदेव और श्रीकृष्ण-मिलाप-भस्मासुर-वध, भृगु-परीक्षा, अर्जुन को निजरूप दिखाना तथा शङ्खचूडपुत्र-आनयन ।

एकादश स्कन्ध

नारायण-अवतार, हंस-अवतार,

द्वादश स्कन्ध

बुद्ध-अवतार-वर्णन, कल्कि-अवतार-वर्णन, राजा परीक्षित हरि-पद प्राप्ति, जन्मेजय कथा—परिशिष्ट (१) परिशिष्ट (२)

इन दोनों भागों में दिये हुए पदों की संख्या ४६३६ है और दोनों परिशिष्टों में २०३ + २७० = ४७३ पद हैं । इस प्रकार कुल पदों की संख्या ५४०९ है । सम्पादक की दृष्टि से परिशिष्ट-गत पद सदिग्ध हैं ।

वेंकटेश्वर प्रेस, बम्बई से स० १९८० में प्रकाशित द्वादश स्कन्धात्मक 'सूरसागर' में ४०३२ पद बताये जाते हैं किन्तु यह संख्या निर्भ्रान्त नहीं कही जा सकती क्योंकि इस प्रति में कई स्थलों पर गणना में हेर-फेर हो गया है । कई पद गणना में सम्मिलित ही नहीं किए गये

हैं और इसी तरह कई स्थानों पर विना पदों के ही सख्या बढ़ा दी गई है, उदाहरणार्थ दशमस्कन्ध में ६०० वें पद के पश्चात् १७७ वें पृष्ठ के ८ पद सख्या में जोड़े ही नहीं गये हैं और फिर घनाश्री राग के ७३ पदों को जोड़कर सख्या ६७३ मान ली गई है। पृष्ठ २६६ पर पद सख्या ६८ के पश्चात् एक पद तथा पृष्ठ ३१० की पद सख्या १७०० के पश्चात् पृष्ठ ३४१ की पद सख्या १ तक के लगभग ३०० पद-सख्या में नहीं जोड़े गये। कहीं एक ही राग के अन्तर्गत आये हुए छन्दों को कई पद मान कर सख्या में जोड़ लिया गया है और कहीं सम्पूर्ण राग को एक ही पद गिन लिया है। अस्तु, पुष्टि सम्प्रदाय की सेवा प्रणाली के रूप में प्रचलित सेवा-विधि के दो क्रम हैं—१—प्रातःकाल से शयन पर्यन्त की नित्य सेवा-विधि और २—वर्षोत्सव की सेवा-विधि। नित्य सेवा-विधि में वात्सल्य-भक्ति का उद्रेक परिनिष्ठित है। इस सेवा के आठ समय निश्चित किये गये हैं, मगला, शृ गार, ग्वाल, राजभोग, उत्थापन, भोग, सन्ध्या-कालीन आरती एवं शयन।

वर्षोत्सव की सेवा-विधि में श्रीकृष्ण के नित्य और अवतार-लीलाओं के उत्सव, पङ्कतुओं के उत्सव, लोक-व्यवहार और वैदिक पर्वों के उत्सव तथा अवतारों की जयन्तियाँ सम्मिलित हैं। नित्य और वर्षोत्सव दोनों प्रकार की सेवा-विधियों के तीन अङ्ग मुख्य हैं—शृङ्गार, भोग और राग। सूर का अधिकांश काव्य नित्य और वर्षोत्सव के कीर्तन-रूप में ही है।

वर्षोत्सव का क्रम •

जन्माष्टमी से—बधाई, छठी, पलना, ढाढी, दसौंघी, मास-दिना, अन्न-प्राशन, कर्ण-वेध, नामकरण, मृत्तिका-भक्षण, करवट, ऊखल, बाल-लीला (पूतना-वध सकटासुर, वक, तृणावर्त, दावानल, कालिय-दमन आदि), चन्द्रावली जू की बधाई, ललिता की बधाई, राधिका जी की बधाई, राधिका जी की ढाढी, राधिका जी को पलना, राधिका जी की बाल-लीला, बल नागरी, दान, सांभी, नव-विलास, देवी-पूजन, मुरली, करखा, दशहरा, रास, मान, पौढना, घनतेरस, रूप चौदस, दिवारी, गाय-खिलायवौ, कान जगायवौ, हठरी अन्नकूट, गोवर्धन-पूजा, माई-दोज, इन्द्रमान-भग, गोचारण, देव-प्रबोधिनी व्हाह, मान, मकर-सक्राति, होरी और घमार, पाटोच्छव-सवत्सर, गनगौर, जमना जी की बधाई, शृ गार व्याह चन्दन, नरसिंह चतुर्दशी, नाव के पद, गगा दशमी, स्नान यात्रा, रथ-यात्रा, मल्हार कसूमी, छट, घटा, चूनरी लहरियाँ, हिंडोरा पवित्रा, कूल्हे।

पुष्टि-सम्प्रदाय में इस वर्षोत्सव के क्रम के साथ-साथ ही नित्य-कीर्तन का क्रम भी चलता था। इसलिये सूर आदि आठों सखा नित्य कीर्तन के पदों की भी रचना किया करते थे। नित्य-कीर्तन का क्रम निम्नलिखित है।

वन्दना (महाप्रभु जी की, गोसाई जी की, यमुना जी के पद, गङ्गा जी के पद), जगायवे के पद, मगला आरती, नहुवायवे के पद, खण्डिता ॥१॥ बहार, व्रत-चर्या हिलग (स्नान का प्रथम स्वरूप), दधि-मन्यन, शृङ्गार, पनघट ॥२॥ ग्वाल, फल-फलादि के पद, गोदोहन के पद, बँय्या के पद, माखन-चोरी, उलाहना पालना ॥३॥ भोजन बोलायवौ, शीतकाल के भोजन, ब्रज भक्तन के यहाँ भोजन, भोग सरावना, वीरी राजभोग ॥४॥ छाक, कुञ्ज, मानकुञ्ज उष्ण-काल के पद, नाव के पद, चन्दन के पद, खसखाने के पद, मानसागर उत्थापन ॥५॥ भोग, गाय बुलाइवे के, आवनी के, मान के ॥६॥ आरती ॥७॥ शृङ्गार उतारने के, साँध समय भैया, मिस के पद, ब्याह, दूध, वीरी, शयन-समय के मान छूटवे के, मान मिलायवे के, पौढवे के ॥८॥

इस आठो समय की नित्य-मेवा के क्रम का आभार लेकर अष्ट-छाप के कवियों ने अग्रणीत पद रचे । पद-रचना का क्रम उनके जीवन-पर्यन्त चलता रहा, अतएव यह सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है कि इन महात्माओं ने कितने विशाल साहित्य का सृजन किया होगा, जिसमें से बहुत कुछ नष्ट-अष्ट हो गया होगा और कुछ प्राचीन हस्तलिखित पुस्तकों के रूप में सुरक्षित रहते हुये भी अप्राप्य है । साहित्य-सृजन की यह गति-विधि केवल इन कवियों तक ही सीमित नहीं थी, अपितु प्रत्येक कवि के साथ आठ-आठ भालरिया भी रहते थे, जो 'टेक' उठाने का काम करते थे । वे स्वयं भी अच्छे कवि होते थे और सुन्दर पदों की रचना भी करते थे । अपने पदों में अपने-प्रधान गायक की ही छाप लगा दिया करते थे । स्वयं सूरदास के आठ भालरिया थे, जो सूर के अङ्ग कहलाते थे । उनके नाम इस प्रकार बताये जाते हैं — तानसेन अलीखान, जगन्नाथ कविराय हरिनारायण श्यामदाम, मुरारिदास, मुकुन्ददास, जयभगवान् और कृष्णजीवन लक्ष्मीराम ।

इस व्यवस्था के कारण सूर के वास्तविक पदों को निकालना दुस्तर कार्य है और यथा रूप प्राप्त सामग्री पर ही हमें सन्तोष करना पड़ता है । वर्षोत्सव और नित्य-कीर्तन के पदक्रम के आधार पर दोनों प्रकार की प्रतियों (सग्रहात्मक और द्वादशस्कन्धात्मक) का अध्ययन करने पर हम इस निश्चय पर पहुँचते हैं

१—वर्षोत्सव तथा नित्य-कीर्तन के कई महत्वपूर्ण अंगों पर सूरदास जी के पद किसी प्रति में या तो मिलते ही नहीं या एक-आध की ही सख्या में प्राप्त होते हैं, जिससे स्पष्ट होता है कि सूरदास जी का बहुत सा साहित्य अतीत के अन्धकार में विलीन है ।

२—नित्य-कीर्तन और वर्षोत्सव के क्रम पूर्णरूपेण सग्रहात्मक अथवा द्वादशस्कन्धात्मक किसी प्रति में नहीं दीख पड़ते । सग्रहात्मक प्रतियों में यथाकथञ्चित् यदि वह क्रम मान भी लिया जाय तो द्वादशस्कन्धात्मक प्रतियों में तो उसकी सगति बैठती ही नहीं । ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों ही प्रतियों का सद्गुलन सूरदास जी के बहुत दिन पश्चात् हुआ होगा ।

सग्रहात्मक प्रतियों का सकलन लीलापरक माना जा सकता है । लखनऊ वाली प्रति में तो 'सूर-सारावली' तथा नित्य कीर्तन के पद भी दिये हैं किन्तु अन्य सग्रहात्मक प्रतियों में ये दोनों प्रकरण नहीं पाये जाते । स्थूलरूप में सग्रहात्मक प्रतियों के शीर्षक इस प्रकार हैं :

भगवान् कृष्ण की बधाई और उनकी बाल-लीला, ब्रज की अन्य लीलायें, मुरली, रास-लीला, मथुरा-गमन लीला, विरद-पदावली, नृसिंह, वामन और राम की जयन्तियाँ एव विनय के पद । लखनऊ वाली प्रति में विनय के पद मथुरा-गमन लीला से पहले दिये हैं । नृसिंह जयन्ती सप्तम स्कन्ध में, वामन-जयन्ती अष्टम में तथा राम-जयन्ती नवम स्कन्ध में दी है और लीला के पद दशम स्कन्ध पूर्वार्द्ध में दिये गये हैं । इस प्रकार सग्रहात्मक प्रतियों की तुलना में हम, सप्तम, अष्टम, नवम स्कन्ध के पद एव दशम स्कन्ध पूर्वार्द्ध को रख सकते हैं । दोनों के तुलनात्मक अध्ययन से हम स्वतः इस निर्णय पर पहुँच जाते हैं कि इन द्वादशस्कन्धात्मक प्रतियों का सकलन सग्रहात्मक प्रतियों के पश्चात् ही हुआ होगा । अनुसंधान-क्रम में उपलब्ध हुई हस्तलिखित प्रतियाँ हमारे उक्त निर्णय को और भी दृढ़ कर देती हैं । परन्तु यह सकलन कब और किसने किया ? इस प्रश्न का उत्तर निश्चित रूप में नहीं मिलता ।

तृतीय अध्याय

सूर-साहित्य की पृष्ठ-भूमि

महाकवि सूरदास के साहित्य-महोदधि का मन्थन वास्तव में अत्यन्त दुस्तर काय है। विभिन्न युगों के अभेद्य-स्तरो के बीच से मन्द-मन्द किन्तु अव्याहत गति से बढ़ती हुई, अनेक दिशाओं से उलटी-सीधी बहकर आने वाली विविध विचार-धाराओं को आत्मसात् करती हुई, भिन्न-भिन्न संप्रदायों की सिद्धान्त-सार-सुधा से प्राणियों के अन्तःकरण को तृप्त करती हुई भारतीय-साधना की मन्दाकिनी ने इस 'सागर' को ऐसा लवालव भर दिया है कि उसमें मग्न होकर भी तह तक पहुँचना सरल कार्य नहीं है। 'सूर-साहित्य' की पृष्ठ-भूमि भारत के मध्यकालीन युग का इतिहास है, जिसमें वह महान् और व्यापक आन्दोलन अन्तर्हित है, जिसने ऐसी अनेक भावनाओं को जन्म दिया, जो एक ओर तो मानवता के क्षेत्र को विस्तृत करने वाली हैं तथा दूसरी ओर अनेक सकीर्णताओं को उत्पन्न करती हैं। इस आन्दोलन का समुचित रूप से व्यवस्थित इतिहास उपलब्ध न होने के कारण अनेक भ्रान्त धारणाओं का प्रचार होता रहा है। भारतीय इतिहास में तो यह 'मध्यकालीन' शब्द नया-सा ही है परन्तु यूरोपीय इतिहास में Medieval Period सन् ४७६ से सन् १५५३ तक माना जाता है। इस काल में समाज में कुछ ऐसी प्रवृत्तियों का उदय हो गया था, जिनके कारण उत्तरोत्तर अन्धविश्वास का विकास और तथ्य-जिज्ञासा का ह्रास होता गया। केवल यूरोप में ही नहीं, विश्व के समस्त देशों में—समस्त सम्प्रदायों और समाजों में—इस मनोवृत्ति का महान् प्रभाव पड़ा था, जिसने इतिहास का स्वरूप ही परिवर्तित कर दिया, फिर भारत इसका अपवाद कैसे रह जाता? भारतवर्ष के 'गुप्त-युग' को इतिहासकारों ने स्वर्ण-युग का नाम दिया ही है किन्तु खेद है कि दूसरी एव तीसरी शताब्दियों के उत्कर्ष के बहुत कम चिह्न-वशेष आज प्राप्त हैं, जिससे अनेक यूरोपीय विद्वानों ने भ्रम-वश इस युग को "अन्धकार-युग" घोषित कर डाला। वस्तुतः यह नामकरण तर्कसंगत नहीं है, क्योंकि इस काल में धर्म, दर्शन, नीति और साहित्य-विषयक अनेक ग्रन्थों की रचना हुई तथा अनेक ऐसे सम्प्रदायों का प्रादुर्भाव हुआ, जिन्होंने परवर्ती भारतवर्ष को कई रूपों में प्रभावित किया। सन् ३२० में गुप्त-साम्राज्य की स्थापना के साथ भारतीय इतिहास में और भी अधिक स्फूर्ति का युग आया, संस्कृत-भाषा ने नई शक्ति प्राप्त की और समूचे देश में एक नवीन प्रकार की जातीयता की लहर दौड़ गई। जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में ऐसी क्रान्ति हुई कि हमारे मोचने-विचारने, रहने-सहने, देखने-सुनने का ढंग ही बदल गया और ऐसा बदला कि आज भी उसका प्रभाव हमारे धर्म, दर्शन, समाज, आचार-विचार और रीति-रिवाज पर स्पष्ट लक्षित होता है। बहुत ने पुराण और स्मृतियों की रचना भी सम्भवतः इसी युग में हुई थी।

छठी शताब्दी में भारत में उस युग का उदय हुआ, जिसे हम यूरोपीय ऐतिहासिकों की परिभाषा में 'मध्य-युग' कह सकते हैं। इस काल की धर्म-साधना अनेक प्रभावों का समन्वित रूप कही जा सकती है। छठी शताब्दी ने ११-१२वीं शताब्दी तक का साहित्य बड़ा व्यापक है परन्तु इसमें साम्प्रदायिकता की पूरी-पूरी छाप है। जहाँ एक ओर बौद्धों और जैनो का अपने-अपने अस्तित्व के लिए भरसक प्रयास है, वहाँ दूसरी ओर ऐसे तत्वों का भी अभाव

नही, जिनका परिपाक अन्ततोगत्वा ध्वसात्मक ही होता है। वैष्णव सम्प्रदाय में भी यत्र-तत्र इस प्रवृत्ति का साक्षात्कार होता है। इन विविध-मत-मतान्तरों के भ्रमेले में पड़ कर राजनीति की भी ऐसी दुर्दशा हुई कि उसका रूप तो विकृत हुआ ही, स्वतन्त्र रूप से पृथक् चला आता हुआ व्यक्तित्व भी समाप्तप्राय हो गया और वह साम्प्रदायिकता के हाथों में खेलने लगी। इस काल में एक ऐसी परम्परा-सी चली, जिनका आधार वैदिक और अर्वादि भावनाओं के मूल में केन्द्रित हुआ, परन्तु जहाँ अर्वादि सम्प्रदायों में वृद्धि हुई वहाँ वेद को ही अन्तिम प्रमाण मानने वाले धर्म-मतों और दार्शनिक सम्प्रदायों की सख्या भी एक-दो ही नहीं रही मत-वैभिन्य तथा विश्वास-वैचित्र्य होते हुए भी विभिन्न सम्प्रदाय अपने आपको श्रुति-सम्मत मानते थे। जिस प्रकार अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत, अचिन्त्यभेदाभेद आदि अनेक परस्पर विरोधी मत श्रुति को ही अपनी आधार-शिला बतलाते हैं, उसी प्रकार, शैव, शाक्त, पाशुपत, गणपत्य, सौर आदि सम्प्रदाय भी अपने आपको वेद-विहित कहते हैं। दसवीं-ग्यारहवीं शताब्दी से लेकर सोलहवीं शताब्दी तक के युग को मध्यकालीन युग का उत्तरार्द्ध कहा जा सकता है। यह युग समन्वय की भावना को लेकर चला। एक ओर तो सगुणधारा के भक्तकवियों ने विभिन्न वैष्णव-सम्प्रदायों के पारस्परिक वैमनस्य को दूर कर शैव, शाक्त आदि अन्य सम्प्रदायों से भी सम्बन्ध जोड़ा, दूसरी ओर सन्त कवियों ने अपनी अन्त साधना के बल पर मानव मात्र की शाश्वत् वृत्तियों का सपरिष्कार उद्रेक कर ऐहिकता की भर्त्सना की और निर्जीव हृदयों में ऐसी चेतनता भरी, जिससे निराशा के मेघ हट गये और आशा की सुनहली रश्मियों का आलोक बिखर गया। इन कवियों का व्यक्तित्व ही समन्वयात्मकता की आधार भूमि पर खड़ा था। अकण्डता की परिधि को छूता हुआ आत्मगौरव, दीनता के अङ्क में क्रीडा करती हुई नम्रता, ससार के कठोरतम सघर्ष से जूझने की प्रस्तरतुल्य दृढता के साथ अपनी निरीहता पर नवनीत सम पिघलने वाली कोमलता सब का समन्वय वास्तव में आश्चर्य उत्पन्न करने वाला है। जनता के हृदय का वास्तविक प्रतिनिधित्व करने वाले इन कवियों ने उनके मनोभावों को ऊँचा उठाने में निःसन्देह भगीरथ प्रयत्न किया। तेरहवीं शताब्दी के अनन्तर इन सन्त भक्तों ने उत्तरी भारत में अपना प्रचार-कार्य प्रारम्भ किया और समाज की परिस्थितियों के अनुकूल १७ वीं शताब्दी तक विभिन्न प्रकार से समाज की सेवा करते रहे। हिन्दी साहित्य के इतिहास में इस काल को भक्ति-काल की सज्ञा दी है। पाश्चात्य विद्वानों ने इस युग को भक्ति का विशिष्ट युग माना है। डा० ग्रियर्सन ने इस आन्दोलन के विषय से लिखा है कि यह आन्दोलन विजली की चमक के समान सारे भारत में फैल गया। डा० ग्रियर्सन ने इस आन्दोलन का सम्बन्ध मध्य युग के मर्मी ईसाइयों से लगाया है और उसे ईसाइयत की देन बताया है। डा० ग्रियर्सन का यह कथन स्वाभाविक ही है, क्योंकि पाश्चात्य विद्वानों की प्रायः यह परम्परा रही है कि जो कुछ भी वे भारत में स्पृहणीय देखते हैं, उसका सम्बन्ध यूरोप से अवश्य जोड़ते हैं। इसे उनकी अहम्मन्यता अथवा विकृत देश-भक्ति ही कहा जा सकता है, अस्तु इसमें सन्देह नहीं कि मध्य-युग के इतिहास में यह आन्दोलन वेजोड कहा जा सकता है। यह आन्दोलन उत्तरोत्तर जोर पकड़ता गया और पन्द्रहवीं सोलहवीं शताब्दी में यह प्रवाह सिमट कर ब्रजभूमि में प्रवाहित होने लगा तथा मानव मात्र के मन के मूल को काट कर अनिर्वचनीय आनन्द का प्रसार करने लगा। अतएव डा० ग्रियर्सन का यह कथन कि अकस्मात् विद्युत्-लेखा के समान यह आन्दोलन देश के एक छोर से दूसरे छोर तक फैल गया, सत्य-सा ही है। ऐतिहासिक दृष्टि से इस युग को

1 Modern Hinduism and its Debt to the Nestorians (ले० डा० ग्रियर्सन)

हम भारतीय सस्कृति की पराजय का युग भले ही मानलें परन्तु मानव-सस्कृति की दृष्टि से इसके महत्त्व की उपेक्षा नहीं कर सकते, क्योंकि इस युग में विभिन्न सस्कृतियों और धार्मिक साधनाओं का मानवता के धरातल पर समन्वय हुआ। इस विषय पर आचार्य क्षितिमोहन सेन की 'भारतीय मध्य-युगीन-साधना', डी० सी० सेन का 'वगभापा और साहित्य' पाश्चात्य विद्वान् कर्न (Kern) का *Manual of Buddhism* तथा डा० ग्रियर्सन, कीथ आदि के लेख पठनीय हैं।

इस भक्ति-आन्दोलन के सूक्ष्म-अध्ययन से हमें वे सारे प्रभाव लक्षित हो जाते हैं, जो उसके मूल में हैं। गोस्वामी तुलसीदास जी तथा भक्तकवि सूरदास इस युग के सामञ्जस्यवादी प्रतिनिधि कवि माने जाते हैं। गो० तुलसीदास ने समाज के धरातल पर मानवता का उद्घाटन किया तो सूरदास ने व्यक्तिगत साधना को महत्त्व देकर मानव-हृदय के चिरन्तन समान भावों का स्पर्श किया। यही कारण है कि इस आन्दोलन की प्रेरणाओं का जितना स्फुट प्रतिबिम्ब तुलसी के काव्य में लक्षित होता है, उतना सूर की कृतियों में नहीं। पुष्टि-सम्प्रदाय के विवेचन में हम वतलायेंगे कि किस प्रकार इस सम्प्रदाय के आचार्यों ने लौकिक वासनाओं और ऐहिक ऐषणाओं को परब्रह्म-स्वरूप भगवान् श्रीकृष्ण में लगाकर उन्हें पवित्र बनाने का विधान रखा था। ससार के सघर्ष से दूर, कल-कल ध्वनि से कूलस्थ कुञ्जी को निनादित करने वाली कालिन्दी के सुरम्य तट पर, करीर के कुजों में, मन्द पवन से आन्दोलित वल्लरियों के झुरमुटों में उठती हुई मुरली ध्वनि को सुनकर, कृष्ण और राधा की कलि-केलि का साक्षात्कार करते हुये अन्वे सूरदास केवल समाज को ही नहीं, अपने अस्तित्व को भी भूल जाते थे, स्वयं राधाकृष्णमय हो जाते थे, ससार में उन्हें अपने आराध्य युगल का ही रूप दीख पड़ता था। कबीर का 'फूटा कुम्भ जल जलहि समाना' वाला वाक्य चरितार्थ हो गया। यही कारण है कि सूर के वाक्य में सामाजिक और राजनीतिक परिस्थितियों का प्रभाव उतना नहीं दीख पड़ता, जितना तुलसी के काव्य में। फिर भी उसका सर्वथा अभाव नहीं है। सूरदास जी के साहित्य का अध्ययन करने के लिये जहाँ हमें भक्ति-आन्दोलन की धार्मिक पृष्ठ-भूमि का ज्ञान अपेक्षित है, वहाँ तत्कालीन सामाजिक एवं राजनीतिक परिस्थितियों की जानकारी भी उपेक्षणीय नहीं। ६वीं और १६वीं शताब्दी में भक्ति का जो समन्वित रूप जनता के समक्ष प्रस्तुत हुआ, वह अनेक प्रभावों का फल कहा जा सकता है।

वैदिक काल से चली आती हुई भक्ति की वह अजस्र धारा, जो उपनिषदों, ब्राह्मण ग्रंथों, स्मृतियों और पुराणों के मार्ग से बहती हुई अपना रूप और मार्ग बदल चुकी थी, इस भक्ति आन्दोलन के महाप्रवाह में विलीन हो गई। बौद्धों और जैनों की वह धर्मसाधना, जो अहिंसा को परम धर्म मानकर चली थी, मायिक जजालों में फँसकर अपने मूलस्वरूप को विस्मृत कर चुकी थी। बौद्धों ने तो प्रतिहिंसा के रूप में हिंसा-वृत्ति को भी अपना लिया था। धर्म-साधना के इस विकृतरूप का भी भक्ति-आन्दोलन पर विशेष प्रभाव पड़ा।

इसके अतिरिक्त सबसे अधिक प्रभाव इस आन्दोलन पर दक्षिण के उन आडवार भक्तों का पड़ा, जिनकी भक्ति-भावना सच्चे हृदय की प्रतीक थी और जो लोकगीतों और ग्रामीण भजनों में प्रस्फुटित होती हुई दक्षिण प्रान्त के दिग्गज आचार्यों के सम्प्रदायों के सिद्धान्तों का मूल कारण बनी। हम पहले कह चुके हैं कि शैव, शाक्त, पाशुपात, गणपत्य, सौर आदि सम्प्रदाय भी अपने को वेद-विहित ही मानते थे और अपना मूल वेदों से ही सिद्ध करते थे। इन सम्प्रदायों का भी भक्ति-आन्दोलन पर पर्याप्त-प्रभाव पड़ा है। इन सब से बढ़कर नाथ-योगी-सम्प्रदाय, जो अपने को शैव सिद्ध करता है और इस सम्प्रदाय के आदि प्रवर्तक आदिनाथ

को शिव से अभिन्न मानकर उसका सम्बन्ध ऋग्वेद से स्थापित करता है, इस भक्ति-ग्रान्दोलन की पृष्ठ-भूमि में महत्वपूर्ण स्थान रखने वाला है। इन भारतीय सम्प्रदायों और मत-मतन्तरो के अतिरिक्त मुसलमानों—विशेषकर सूफियों—की वह एकान्त प्रेम-साधना, जो ज्ञान और उपासना का समन्वय उपस्थित करती हुई सच्चे हृदय की प्रेरणा के रूप में हमारे सामने आई, भारतीय धर्म-साधना को प्रभावित कर रही थी। इन विभिन्न प्रवाहों को आत्मसात् करता हुआ भक्ति का वह विपुल प्रवाह १६वीं शताब्दी तक इतना विशाल और अतलस्पर्शी हुआ, कि इसमें सारा समाज आकण्ठ निमग्न हो गया।

वैष्णव-सम्प्रदायों का विवेचन तो हम अगले अध्याय में करेंगे, यहाँ हम संक्षेप से भक्ति-ग्रान्दोलन की पृष्ठ-भूमि को प्रस्तुत करते हैं।

प्राचीन वैदिक वाङ्मय के अध्ययन से ज्ञात होता है कि हमारे पूर्वजों का जीवन अत्यन्त सरल और भक्ति-माग्य सब प्रकार के आडम्बरो से शून्य था। उनका रहन-सहन बहुत सीधा-सादा था। ब्रह्म का कोई एक स्वरूप उनके सम्मुख नहीं था। प्राकृतिक शक्तियों के साक्षात्कार से उनकी उनमें कुछ अस्था हुई और उन्होंने अपने भय को प्रेम का रूप दे दिया। हृदय की इसी रसात्मक अनुभूति को उन्होंने भक्ति का नाम दिया। उनकी पूजा भय और लोभ की प्रेरणा से न होकर प्रेम-भावना से होती थी। कुछ असम्य जातियों में यह पूजा आज भी भय और लोभ के कारण होती है और उनमें ग्राम-देवता, कुल-देवता आदि की कल्पना भी पाई जाती है। यहूदी जाति की एक शाखा का कुल-देवता यह्वा (Yehova) था जिसे इसराइल के वंश वाले बलि चढाया करते थे। हजरत मूसा ने इसी यह्वा देवता को सर्वशक्तिमान् और सर्वज्ञ माना, पर वेदों में हृदय-पक्ष को महत्त्व देकर सम्पूर्ण जगत् में कार्य करने वाली प्राकृतिक शक्तियों को देवरूप में ग्रहण किया गया। उस समय उपास्य देव का कोई एक स्वरूप नहीं था। एक ही ब्रह्म के अनेक रूप थे और इस ब्रह्मवाद अर्थात् *Monism* की भावना का ही प्रसार था। लोभ और भय से उपासना करने वालों की भावना एकेश्वरवाद या मोनोथीइज्म (*Monetheism*) की थी। वैदिक काल में तो एक ही ब्रह्म के अग्नि, वायु, वरुण आदि नानारूप माने जा चुके थे। उपनिषदों में इसी भावना का विशेष रूप से विवरण मिलता है। 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म', 'नेह नानास्ति किञ्चन', 'तत्त्वमसि' आदि वाक्य इसी भावना के द्योतक हैं। जिस प्रकार यहूदी जाति के यह्वा देवता ने ईश्वर का रूप धारण किया था, उसी प्रकार काबुल की प्राचीन खाल्दी (*Chaldeans*) जाति का मर्दुक नामक देवता एकेश्वर-भावना का प्रतीक था। ऋग्वेद में हमें दोनों प्रकार की भावनाओं के संकेत मिलते हैं, परन्तु प्रधानता प्रेम-परक भावना की ही है। आगे चल कर इस भक्ति-भावना में यज्ञों का भी समावेश हो गया किन्तु इस भावना के साथ भक्ति का क्षेत्र कुछ संकुचित हुआ और उन सर्वव्यापक शक्तियों के अधिष्ठातृ-देवताओं की भावना नर-रूप में होने लगी। ऋग्वेद के 'पुरुष-सूक्त' में इस भावना की ओर भी संकेत है। ब्राह्मण-ग्रन्थों में इस नराकार भावना अर्थात् *Anthropomorphic* को कुछ विस्तार मिला और परमेश्वर में सगुणत्व का आरोप हुआ। अब तक ब्रह्म की उपासना अन्न, प्राण, मन, ज्ञान और आनन्द रूपों में होती थी, जैसा कि तैत्तिरीय उपनिषद् की श्रुतवल्ली में आया है, "अन्नं ब्रह्मेति व्याजानात्", "प्राणं ब्रह्मेति व्याजानात्", "मनो ब्रह्मेति व्याजानात्", "आनन्दो ब्रह्मेति व्याजानात्", अर्थात् भीतर और बाहर ब्रह्म की सत्ता को स्वीकार किया गया था। उपनिषत्-काल में यज्ञों को प्रधानता देकर एक ओर तो हृदय-पक्ष को प्रबल किया गया है, और दूसरी ओर केवल बुद्धि और ज्ञान का विषय ब्रह्म को मानकर यज्ञादि विधानों से निवृत्ति बताई गई है।

इस प्रकार उपनिषदों में हमें दोनों प्रकार के वाक्य मिलते हैं, जैसा कि इन वाक्यों से पता चलता है .

१— द्वे वा ब्रह्मणो रूपे मूर्त्तञ्चैवामूर्त्तञ्च, मर्त्यञ्चामृतञ्च, स्थितञ्च, यच्च, सच्च, त्यच्च ।^१

२—तदेजति तन्नेजति तद्दूरे तद्वन्तिके ।^२

३—अणोरणीयान् महतो महीयान् ।^३

उपनिषत्काल में एकेश्वरवाद की भावना का हमें पूरा आभास मिलता है, जैसा कि मैत्रायणी उपनिषद् में लिखा है—“त्व ब्रह्मा त्वञ्च वै विष्णु त्व रुद्रस्त्व प्रजापति । त्वमग्निर्वरुणो वायुस्त्वमिन्द्रस्त्व निशाकर ॥” इत्यादि । यह भावना पैगम्बरी एकेश्वरवाद की भावना से मिलती-जुलती है । उपनिषत्काल में ज्ञान और उपासना दोनों ही रूपों में सुधार हुआ और कर्म के साथ मन का योग किया गया । यज्ञ-विद्या को भी नई दिशा दी गई और ज्ञान-यज्ञ द्रव्य-यज्ञ से श्रेष्ठ माना गया । छान्दोग्योपनिषद् के अनुसार घोरार्द्धिरस ऋषि ने देवकी-पुत्र कृष्ण को वह यज्ञ-विद्या बताया थी । इसका संकेत गीता में भी है

श्रेयान् द्रव्यमयाद् यज्ञात् ज्ञानयज्ञात् परन्तप ।

यह सम्भवतः विच्छिन्न द्रव्य-यज्ञ-परम्परा के सुधार का प्रयास हो, क्योंकि लोक-मगल की भावना का समावेश हमें यहीं से उपासना के साथ लगा मिलता है, उपास्य देव के स्वरूप कल्पित किए गये और लोक-कल्याण-पक्ष को लेकर उस सर्व-गुण-सम्पन्न देव के अनुकरण को महत्त्व दिया गया । महाभारत के शान्तिपर्व में नारायणीयोपाख्यान आया है, जिसमें इस धर्म का महत्त्व स्वीकार किया गया है । महाभारतकाल में नारायण का एक निश्चित रूप माना गया था । आगे चलकर यह भावना और भी हृद हुई, विशेषकर सात्वत-सम्प्रदाय से इस भावना को विशेष बल मिला । महाभारत-काल से पूर्व हमें ऐसे प्रमाण नहीं मिलते, जिनके आधार पर यह समझा जा सके कि नारायण का कोई व्यवस्थित उपास्य रूप प्रचलित था । श्रीमद्-भगवद्गीता में, जो महाभारत ही का एक अंग है, इस कल्पना को सर्वप्रथम व्यवस्थित रूप दिया गया और भगवान् के उस स्वरूप में शक्ति, शील, सौन्दर्य ऐश्वर्य आदि सब का समन्वय किया गया । इस ग्रन्थ में केवल नारायण अथवा विष्णु के स्वरूप को कृष्ण रूप में मानकर उपास्य माना गया है । सम्भवतः इन भावना को बल पकड़ते हुए देखकर ब्रह्म के अन्य रूपों को भी लेकर अनेक ग्रन्थ रचे गये, जो विभिन्न पुराणों के नाम से अभिहित किये गये हैं । इसी समय अवतार-भावना को प्रश्रय मिलने के कारण भगवान् के २४ अवतारों की कल्पना की गई तथा धार्मिकक्षेत्र में समन्वय के उद्देश्य से सभी पुराणों को एक ही व्यक्ति की रचना सिद्ध किया गया । निवृत्ति-मार्ग की व्याख्या वादरायण सूत्रों में समन्वयात्मक रूप से की गई । इन सब प्रयत्नों के लिए जाने पर भी यज्ञों के विद्वान् में अनेक बुराइयाँ आई थीं, पशु-बलि भी उनका एक आवश्यक अङ्ग बन गया था, जिसकी प्रतिक्रिया के फलस्वरूप बौद्धमत और जैन-मत का सूत्रपात, प्रचार एवं विकास हुआ, जिसका मूल आधार अहिंसा की भावना रही । कुछ विद्वानों का मत है कि गीता आदि ग्रन्थों का सम्पादन ही बौद्ध-मत की प्रतिक्रिया के कारण हुआ । कुछ भी सही, यह एक प्रत्यक्ष-तथ्य है कि पुराणोत्तर-काल भारतीय-भक्ति-

१ बृहदारण्यक ।

२ ईशावास्योपनिषद् ।

३ श्वेताश्वेतरोपनिषद् ।

साधना के क्षेत्र में घात-प्रतिघातों का—सांस्कृतिक सघर्ष का—युग रहा और बौद्ध एवं जैन-मत का इस पर बहुत अधिक प्रभाव पड़ा। ईसा-पूर्व छठी शताब्दी से लेकर ईसा की तीसरी शताब्दी तक भारतवर्ष में बौद्ध-मत का पूर्ण साम्राज्य रहा, ब्राह्मण-धर्म ने पुनरुत्थान के लिये यथाशक्ति प्रयत्न किया किन्तु कोई विशेष सफलता न मिल सकी। गुप्त वंशीय सम्राटों की छत्र-छाया में ब्राह्मण धर्म ने पुनः जोर मारा, वैदिक धर्म की प्रतिष्ठा हुई किन्तु इस समय तक इस धर्म के रीति-रिवाजों पर बौद्ध धर्म का पर्याप्त प्रभाव पड़ चुका था किन्तु यह कहना अनुपयुक्त न होगा कि वैदिक धर्म की जिन बुराइयों की प्रतिक्रिया में बौद्ध धर्म का प्रादुर्भाव हुआ था, उनमें से अनेक बुराइयाँ इस काल तक इस धर्म में भी प्रवेश कर चुकी थीं। ईसा की तीसरी शताब्दी से १५वीं शताब्दी तक यह भक्ति-ग्रान्दोलन प्रबल वेग से बढ़ता रहा, इसी को मध्यकालीन भक्ति-ग्रान्दोलन कहा जाता है। इस युग का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ श्रीमद्भागवत है, जो अब तक भी वैष्णव-भक्ति-भावना पर अतुल्य प्रभाव डाल रहा है, अधिकांश पुराणों की रचना का समय भी ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी से लेकर ईसा की छठी शताब्दी-पर्यन्त माना जाता है इसलिये इस युग को इतिहासकार 'पौराणिक युग' भी कहते हैं। इस युग में वैदिक धर्म के पुनरुद्धार का अथक प्रयास किया गया और बौद्ध तथा जैन-धर्म के प्रभाव में आकर प्राकृतिक वस्तुओं के पतीक देवताओं की सृष्टि हुई। तीर्थंकरों और वोदिसत्वों के अनुकरण पर भगवान् के विभिन्न अवतारों की कल्पना की गई तथा भिन्न-भिन्न देवताओं की मूर्तियों का निर्माण हुआ। इतना ही नहीं, इस उपासना-पद्धति में तान्त्रिक-प्रणाली का भी समावेश हुआ और योगसाधना के भी कतिपय तत्त्व स्वीकार किये गये। भक्ति-सिद्धान्तों के निरूपण के लिये प्राकृत और पाली के स्थान में संस्कृत का आश्रय लिया गया, अनेक सम्प्रदायों का जन्म हुआ और सवने अपने काल्पनिक सिद्धान्तों के आधार पर उन मूल ग्रन्थों पर अनेक टीकाएँ लिखकर अपनी-अपनी मान्यताओं से उनका सामञ्जस्य स्थापित किया।

इन सम्प्रदायों में मुख्य रूप से चार-पाँच सम्प्रदाय उल्लेखनीय हैं

- १ अद्वैत—प्रवर्तक शंकराचार्य,
- २ विशिष्टाद्वैत—प्रवर्तक रामानुजाचार्य,
- ३ द्वैत—प्रवर्तक मध्वाचार्य,
- ४ शुद्धाद्वैत—प्रवर्तक वल्लभाचार्य,
- ५ चिन्त्याचिन्त्य—प्रवर्तक (गोरान्ना महाप्रभु) ।

ये सम्प्रदाय दक्षिणी आचार्यों की देन कहे जाते हैं। आगे हम इस बात की विवेचना करेंगे कि दक्षिण के आचार्यों ने उत्तरी भारत के भक्ति आन्दोलन में कितना और कैसा योग दिया ? इस विश्लेषण से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जो भक्ति-साधना पहले सीधे-सादे स्तुति-गान और पशु-बलि से प्रारम्भ हुई थी, उसमें उत्तरोत्तर भेद की भावना दृढ़ होती गई और अभेद की भावना का ह्रास चलता रहा। इस विविधता का परिणाम यह हुआ कि अनेक प्रकार के वर्ग, फिर्के और सेक्ट (Sect) स्थापित हो गए तथा व्यक्ति धार्मिक बन्धनों में इतना जकड़ गया कि उसे स्वतन्त्रता पूर्वक जीवनयात्रा करने में भी प्रगति करना दूभर हो उठा। उसके सकल-क्रियाकलापों पर धर्म का अकुश रहने लगा और शनैः शनैः अन्धविश्वासों के कारण दृष्टिकोण नितान्त सकुचित हो गया, जिससे पारस्परिक वैमनस्य, घृणा और द्वेष-भाव ही बढ़े। राजनीति में भी धर्म को इतनी बुरी तरह उन्मादा गया कि धर्म के नाम पर वह भयङ्कर नरसंहार के महापाप की भागिनी बनी, जिसके स्मरण मात्र से रोगटे खड़े हो जाते हैं। विश्व के सभी देशों में 'जिहाद' (धर्मयुद्ध) को प्रोत्साहन मिला और धार्मिक

अराजकता का ऐसा चक्र चला, जिसके नीचे निरपराध भोली-भाली जनता बुरी तरह पिस गई। आखिर हर एक वस्तु की कोई सीमा होती है, समय ने पलटा खाय़ा, जनता अन्ध-विश्वास के वातावरण से - तथाकथित धार्मिक भावनाओं से—उब उठी। कुछ वेदडक साधु-सन्त समाज के उद्धार के लिये मैदान में आये। यह ध्यान रखने की बात है कि इन सन्तों में से अधिकांश उन नीची कही जाने वाली जातियों में से थे, जो समाज की रक्त-संचारक-धमनियाँ कही जा सकती हैं और जिनकी त्यागमयी सेवाओं के आधार पर समाज का सँस कायम है। परिवर्तन की यह लहर दक्षिण से ही उठी थी और देखते ही देखते मध्यभारत में होकर आती हुई उत्तरी भारत में भी फैल गई। इस भावना से प्रेरित सन्त-महात्माओं ने अपनी अटपटी सधुक्कड़ी वाणी में अपने अनुभव जनता के सामने रखे। यद्यपि ये सन्त बड़े निर्भीक और उच्चकोटि के भक्त थे, तथापि सिद्धान्तों के लिये परम्परा का सहारा इन्हें भी लेना पड़ा। एक ओर तो बुद्ध धर्म के ध्वंसावशेष पर अपना आधार जमाने वाले अनेक पथ एव हिन्दू धर्म के विभिन्न सम्प्रदाय अपनी अपनी लय और तान के अनुसार राग अनाप रहे थे, दूसरी ओर प्रेम मार्गी सूफी कवियों ने भारतीय भक्ति-साधना के क्षेत्र में अपनी पीयूषपर्पिणी वाणी से वह तान छेड़ी, जिसके सरस-सीकरों ने नीरस मानव-मानसाम्बुज में मकरन्द का मृदु वर्षण किया। कवीर आदि अनेक कवियों ने विभिन्न मतों की कुरीतियों का भण्डाफोड कर एक सामान्य भक्ति-मार्ग प्रशस्त करके एकता स्थापित करने का प्रयत्न किया था, किन्तु उनकी अटपटी वाणी में उपदेशों की भरमार, कटु आलोचना के विस्तार और तीक्ष्ण व्यंग्यों की वीछार का कोई पारावार न था, अतएव उनका उपदेश अधिकांश जनता पर प्रभाव न डाल सका। प्रेममार्गी कवियों ने किसी धर्म की कुरीतियों का उद्घाटन न करते हुए कटु-वातावरण को सर्वदैव दूर रखने का प्रयास किया और अपनी धार्मिक-साधना को देश, काल एव समाज की आवश्यकता के अनुसार हिन्दुओं की भक्ति-साधना के सँचि में ढालकर ऐसा रूप दिया, जिसकी उपेक्षा न तो हिन्दू ही कर सकते थे और न मुसलमान ही। उस साधना-प्रतिमा में प्रेम-प्राणों की प्रतिष्ठा कर उन्होंने उसे मानव-मात्र का उपास्य बना दिया। हम पहले कह चुके हैं भक्ति-काल के पौराणिक युग में श्रीमद्भागवत एक ऐसा गन्ध रचा गया था, जिसमें गीता की भाँति साधना की विभिन्नताओं को दूर कर तत्कालीन प्रचलित वैदिक-साधनाओं का सुन्दर समन्वय करके एक सर्वोपयोगी पथ प्रशस्त करने का परमपुनीत कार्य किया गया है। यही कारण है कि सभी वैदिक सम्प्रदायों ने भागवत को मान्यता दी और उसके आधार पर अपनी-अपनी भक्ति-भावनाओं का प्रसार किया। इन सम्प्रदायों में अनेक सच्चे भक्त दीक्षित हुए, जिन्होंने भागवत की मान्यता को स्वीकार करते हुए तत्कालीन भक्ति-साधनाओं का समन्वय किया। इन भक्तों ने मानवता के समान धरातल पर खड़े होकर भक्ति-गद्गद-स्वर से चर-अचर में स्पन्दन भरनेवाले जो दिव्य गीत गाए थे वे भक्ति-साहित्य के नाम से प्रख्यात हैं। पन्द्रहवीं, सोलहवीं और सत्रहवीं शताब्दियों में समस्त देश में इन्हीं गीतों की ध्वनि गूँजती रही, जिनकी प्रतिध्वनि अब भी एकाग्रचित्त होने पर सुन पड़ती है। यही इस भक्ति-आन्दोलन का उत्कर्ष था। अकबर के राज्य-काल में यह आन्दोलन विशेष रूप से पनपा। उसने सब धर्मों के सिद्धान्तों का सार लेकर 'दीनइलाही' मत चलावा और धार्मिक-सामंजस्य उपस्थित करने का प्रयत्न किया। यद्यपि इन कार्य में उसे सफलता नहीं मिली, तथापि उसकी उदारता, सहिष्णुता और सत्य-जिज्ञासा की यह भावना सराहनीय है। उपर्युक्त विवेचन से सिद्ध है कि भक्ति-आन्दोलन का अव्ययन वैदिक-काल से लेकर सूफियों तक की विभिन्न धर्म-साधनाओं का अव्ययन है, इसलिये इन सभी साधनाओं का थोड़ा बहुत परिचय प्राप्त करना इस आन्दोलन को समझने में सहायक होगा।

बौद्ध मत

गौतम-बुद्ध के मुख्य रूप से चार सिद्धान्त थे, जिन्हें “चत्वारि आर्य-मत्यानि” कहा गया है अर्थात् दुःख, दुःख-समुदय, दुःख-निरोध और दुःख-निरोध-मार्ग ।

हमारा जीवन दुःखमय है, उसमें आनन्द की इच्छा करना ही दुःख का कारण है, अतएव उसके त्याग से ही दुःख की निवृत्ति हो सकती है और उसका त्याग सरल जीवन व्यतीत करने से ही संभव है । तीसरे सिद्धान्त के अनुसार प्राप्त अवस्था को ‘निर्वाण’ कहते हैं । गौतम बुद्ध ने अपना मत अपने अनुभवों के आधार पर खड़ा किया, जिसमें आदर्श नैतिक जीवन का संचार था, व्यावहारिकता की उपेक्षा न की गई थी और वैदिक वर्म की हिंसावृत्ति की प्रतिक्रिया का सन्निधान था । उन्होंने अपने सीधे-सादे मार्ग में दार्शनिक गुत्थियाँ नहीं रखी थी पर उनके शिष्यों में से एक ने धर्म के दार्शनिक पक्ष पर बहुत बल दिया और दूसरे ने व्यावहारिक-पक्ष पर । ये दोनों संप्रदाय ‘महायान’ और ‘हीन-यान’ के नाम से विख्यात हुए । ‘हीनयान’ में नैतिक प्रवृत्ति वाले लोग थे पर ‘महायान’ का विस्तार बहुत था, जो सभी वर्गों के विभिन्न लोगों को लेकर आगामी से चल सकता था । यह शाखा वैदिक-धर्म से प्रभावित होने के कारण बुद्ध के अनेक अवतारों में विश्वास रखने लगी और इसमें मन्त्र-तन्त्र आदि का भी समावेश हो गया । इसी महायान शाखा में से केवल मन्त्र-तंत्रों को लेकर चलने वाली मन्त्रयान-शाखा भी चली । इन मन्त्रयानी साधकों में से कुछ ने अनेक हठयोग की क्रियाओं से प्रभावित होकर ‘वज्रयान’ शाखा का प्रारम्भ किया । इसी वज्रयान-शाखा के प्रचारकों में ‘चौरासी सिद्धों’ का भी नाम आता है । यहाँ पहुँचकर बौद्ध धर्म का स्वरूप इतना परिवर्तित हो गया कि पहचानने में भी कठिनाई पड़ने लगी, शून्य का स्थान ‘प्रज्ञा’ ने ले लिया और करुणा का ‘उपाय’ ने और इस प्रकार ‘प्रज्ञोपाय’ द्वारा ही उन्होंने निर्वाण की उपलब्धि बताई । प्रज्ञा और उपाय के मिलन की अवस्था को उन्होंने ‘युगनद्ध’ का नाम दिया । आगे चलकर प्रज्ञा स्त्री का प्रतीक बनी और उपाय पुरुष का तथा दोनों का मिलन महासुख का कारण माना जाने लगा । ‘युगनद्ध’ शब्द का पारिभाषिक अर्थ स्पष्ट करने के लिये स्त्री-पुरुष की मिलन-दशा की अनेक अश्लील मूर्तियाँ गढ़ी जाने लगी और इस सम्प्रदाय में धर्म के नाम पर व्यभिचार का ताण्डव नृत्य होने लगा । साम्प्रदायिक सकीर्णता में पड़ कर महान् से महान् धर्म की भी कितनी दुर्दशा हो जाती है, यह बौद्ध-धर्म की कहानी से स्पष्ट है । हठयोगियों के प्रभाव से इस शाखा में ‘हठयोग’ के भी कुछ पारिभाषिक शब्दों का समावेश हो गया, जैसे इडा, सुपुम्ना, पिंगला आदि । इन चौरासी वज्रयानी सिद्धों में से कुछ सिद्ध सफल साधक भी हुये हैं, जो अपनी साधना के सच्चे स्वरूप को सहज-साधना के नाम से पुकारते थे, अतएव उन्होंने सहजयानी नामक एक और शाखा को जन्म दिया । इन सिद्धों का अपना विशाल साहित्य है, जिसमें अनेक साधनाओं का विस्तृत विवरण मिलता है । इस बौद्ध धर्म के साथ ही साथ जैन धर्म की भी उत्पत्ति हुई । यद्यपि बौद्ध धर्म की भाँति जैन धर्म न तो व्यापक ही था और न ही उसमें इतनी व्यावहारिकता थी तथापि इस धर्म से भी यह भक्ति-आन्दोलन बहुत कुछ प्रभावित हुआ । जैन लोग भी अपने धर्म को वैदिक-धर्म जैसा ही प्राचीन मानते हैं । हिन्दू-धर्म के नारायण की भाँति वे ऋषभदेव को अपना पुरुष-पुराण मानते हैं, परन्तु इस धर्म का क्रमबद्ध इतिहास चौबीसवें तीर्थंकर महावीर स्वामी से ही मिलता है । ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने भी वैदिक कर्म-काण्ड के विरोध में अपने अहिंसात्मक धर्म को खड़ा किया था । उनके उपदेशों में व्यावहारिकता की अपेक्षा आदर्शवादिता ही अधिक है । उन्होंने सयमशील कठोर-जीवन पर विशेष बल दिया । इन्होंने जीव को तो शुद्ध रूप माना है और वर्म को आवरण, जिसको

उन्होंने पुद्गल का नाम दिया है। इसमें कर्म को प्रधानता दी है और पुद्गल को हटा कर सच्ची स्थिति प्राप्त करना ही जीव का लक्षण बताया है। सृष्टि को इन्होंने अनादि माना है तथा उसका नियन्ता कर्म को ही माना है। तीर्थङ्करों की मूर्तिपूजा का प्रचार इस मत में बहुत दिनों से है। मूर्तियों के शृङ्गादि के विषय को लेकर इनके दो मत हुये एक श्वेताम्बर और दूसरा दिग्म्बर। इनके धर्म-सिद्धान्तों की चर्चा और उनका अर्थवाद चौबीस पुराणों में विस्तार के साथ कहा गया है। कुछ लोगों की धारणा है कि हिन्दू-धर्म में मूर्ति-पूजा का समावेश और अवतार-भावना का श्री गणेश इसी मत के प्रभाव से हुआ है। नवी-दशवी शताब्दी तक जैन धर्म में भी अनेक बाह्याचारों का समावेश हो गया था और हिन्दू तथा बौद्ध पद्धतियों से बहुत कुछ प्रभावित हो गया था। बौद्ध धर्म की भाँति जैन धर्मावलम्बियों ने भी अपने धर्म में सुधार की चेष्टा की, परन्तु वह व्यर्थ रही।

नाथ योगी संप्रदाय

बौद्धों के सिद्ध-सम्प्रदाय से मिलता जुलता एक और नाथ योगी सम्प्रदाय बहुत दिनों से भारत में चला आ रहा था। इसके अनुयायी भी अपना उद्गम वेदों से सिद्ध करते हैं। डब्लू ब्रिग्स (W Briggs) ने इस सम्प्रदाय पर कुछ प्रकाश डाला है^१। इस सम्प्रदाय में व्रत, तपश्चर्या, योग-साधन आदि पर विशेष बल दिया गया है। गौतम बुद्ध के समय में भी इस प्रकार के कुछ योगियों का उल्लेख मिलता है। सिकन्दर भी इस सम्प्रदाय के एक योगी को अपने साथ ले गया था। पतञ्जलि ने तो ईसा से पहले दूसरी शताब्दी में ही 'योग-दर्शन' नामक एक व्यवस्थित ग्रन्थ लिख दिया था। ये लोग अपने आपको शैव सम्प्रदाय से संबद्ध मानते हैं और शिव को ही इस सम्प्रदाय का आदि सस्थापक मानते हैं। नाथों की परम्परा मछन्दरनाथ से मिलती है, जिनके शिष्य गोरखनाथ जी हुए। गुरु गोरखनाथ ने ही कनफटे योगियों की परम्परा चलाई और इस सम्प्रदाय में हठयोग को प्रधानता दी। समस्त भारतवर्ष में पर्यटन कर उन्होंने स्थान-स्थान पर अपने सम्प्रदाय की गढ़ियाँ स्थापित की। आज भी भारत में इस प्रकार की वारह गढ़ियाँ विख्यात हैं। जहाँ तक इनके साहित्य का प्रश्न है, गोरखनाथ जी की 'बानियों' के अतिरिक्त अभी तक कोई भी रचना प्रकाश में नहीं आई। इनका समय ८वीं ९वीं शताब्दी के लगभग रहा होगा। इस सम्प्रदाय का प्रचलन प्रसार-क्षेत्र नेपाल, उत्तरी भारत, आसाम तथा महाराष्ट्र रहा है। गोरखनाथ के सिद्धान्त योग-दर्शन के सिद्धान्तों के समकक्ष रखे जा सकते हैं। उनका कथन है कि यदि इस शरीर के नौ द्वारों को बन्द करके वायु के आने-जाने का मार्ग रोक लिया जाय तो उसका व्यापार ६४ सन्धियों में होने लगेगा, जिससे काया-कल्प होगा। जब साधना के द्वारा ब्रह्मरन्ध्र को जगा दिया जाता है तो अनाहत नाद सुनाई देता है जो सब का सार है। गोरखनाथ के सिद्धान्तों में आत्म चिन्तन, साधना आदि का भी समावेश है। हमारे भक्ति आन्दोलन पर भी इनका पर्याप्त प्रभाव पडा है। 'गोरखनाथ' द्वारा बताई हुई निर्गुण निराकार की उपासना सूफियों के प्रेम का आवार पाकर लोकप्रिय बन गई और कवीर आदि सन्त-कवियों पर तो इसका प्रभाव स्पष्ट लक्षित होता ही है। इसका विवेचन हम आगे करेंगे।

सूफी-संप्रदाय

हम पहले बता चुके हैं कि सवत् ८०० से लेकर सवत् १४०० तक का काल भारतवर्ष के इतिहास में सामाजिक और धार्मिक क्रान्ति का युग था। ८वीं शताब्दी से ही भारतवासियों

1 Gorakh Nath and the Kanfata Yogies "(an article by W Briggs) published in Religious life of India Series "

का मुसलमानों से सम्पर्क हो चला था। इस्लाम धर्म के प्रवर्तक हजरत मुहम्मद साहब ने अरब वालों के भेद-भाव को दूर करके उन्हें एक सूत्र में बाँधने का प्रयत्न किया था। वे पूरे एकेश्वरवादी थे और ईश्वर की पूर्णता और न्यायशीलता में पूर्ण विश्वास रखते थे। कोई समस्या सामने उपस्थित होने पर वे खुदा की इबादत करने के लिये बैठ जाते थे और उससे दुआयें माँगते थे। खुदा का साक्षात्कार कर वे भाव-विभोर होकर लेट जाते और गद्गद कण्ठ से अनेक वाक्य उनके मुख से स्वयमेव निःसृत हो जाते थे। इन वाक्यों का संग्रह ही 'कुरान शरीफ' है जिसमें धर्म के विषय में एक स्थान पर लिखा है—'धर्म की असलियत यही है कि ईश्वर ने जो अच्छाई का रास्ता निश्चित किया है उसका ठीक ठीक अनुसरण किया जाय'¹। मौलाना अब्दुल-कलाम आजाद का कथन है कि "कुरान शरीफ भेद-भेदों को महत्त्व नहीं देती"²। स्वयं कुरान शरीफ में लिखा है "मत-भेदों के पीछे न पड़ कर नेकी की राहों में एक दूसरे से आगे निकलने का प्रयत्न करना चाहिये"³। इस्लाम धर्म के अनुसार कुछ साधनाएँ निश्चित की गई हैं जैसे—हकीकत = (ज्ञान-मार्ग) तरीकत = (भक्ति-मार्ग) शरीयत = (कर्म-मार्ग) सूफी लोग अपनी साधना को मारफत कहते थे और इसे (Spiritual Love) आत्मिक-प्रेम की सज्ञा देते थे। चारों खलीफाओं अर्थात् अबूबकर, उमर, उसमान और अली के जमाने में सूफियों का कोई विरोध नहीं हुआ। उमय्या खानदान से अब्बासी खानदान तक यह सम्प्रदाय, बसरा, बगदाद, सीरिया, मिश्र और स्पेन तक फैल गया था। 'सूफी' शब्द की व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में अभी विद्वानों में मतभेद नहीं है। कोई इसे ग्रीक शब्द 'सोफी' से, कोई सफ यानी कतार के आधार पर, कोई 'सफा' अर्थात् सफाई के आधार पर, कोई 'सुफा' यानी 'मदीना' के सामने बने हुये चबूतर से, कोई 'सूफ' यानी ऊन से निकला बताते हैं। सूफी मगहब हिन्दुस्तान में उमय्या खानदान के जमाने में ही आ गया था। लेकिन इसका असली प्रचार 'अबुलहसन-हुज-हुजरी' की लिखी हुई 'कश्फुन महतूब' नामक पुस्तक के द्वारा हुआ। इसके पश्चात् अन्य कितने ही प्रसिद्ध सूफी हुए जैसे—बाबा फखरुद्दीन, सूफी संन्यास मुहम्मद बन्दा-निवाज इत्यादि। इन सूफियों के भी चार फिर्के थे—चिश्तिया, सुहर-वदिया, कादरिया और नकशबन्दिया। इन चारों में कोई खास विरोध नहीं है। सूफी-सम्प्रदाय ने भारतीय भक्ति-साधना को बहुत प्रभावित किया है इन लोगों में कट्टरता या धर्मन्धता नहीं थी, आचरण की विशुद्धता, पारस्परिक सहानुभूति, ईश्वर में श्रद्धा, विश्व-प्रेम आदि इनके सम्प्रदाय की विशेषताएँ थी। भारतीय साधना के लिए इन सूफियों की मुख्य देन है 'प्रेम-साधना'। इन्होंने हमारी भक्ति में माधुर्य-भाव को पूर्णतया भर दिया। बसरा में रहने वाली राबिया नाम की एक दासी अपने आपको परमेश्वर की पत्नी मानती थी। इसी सम्प्रदाय में जूल-नून और मन्सूरुल-हल्लाज जैसे फकीर हुए, जो प्रेम-मदिरा में मस्त होकर हँसते-हँसते प्रभु के प्रेम के लिए प्राण तक उत्सर्ग कर गये। यह सूफी सम्प्रदाय नाथयोगी सम्प्रदाय से प्रभावित हुआ था और उन्होंने अपने यहाँ चार पदों की कल्पना की थी। आलमे नासूत (भौतिक जगत्) आलमे मलकूत (चित्त-जगत्) आलमे-जब्रूद (आनन्दमय जगत्) और आलमे लाहूत (सत्य जगत्)। एक और भी आलम इन्होंने माना था, जिसे वे आलमे हाहूत (रहस्यपूर्ण-जगत्) कहते थे। अपनी सिद्धावस्था को वे कभी 'बका', कभी 'फना' कहते थे। आगे चलकर

१ कुरान शरीफ, मरा ३ आयत १८।

२ तजुर्मा-उल-कुरान (मौ० आजाद) सैयद ज़बीरुल-इसन द्वारा अनूदित, व। कुरान और धार्मिक मत-भेद शीर्षक लेख।

३ कुरान-शरीफ मरा ५, आयत ४८।

इस सम्प्रदाय के कुछ सन्तो ने हिन्दी में ही रचनाएँ की और भारतवर्ष की कहानियों के द्वारा अपनी प्रेम-पीर को प्रकट किया ।

इन सूफियो ने भी मध्यकालीन भक्ति-आन्दोलन पर गहरा प्रभाव डाला है । चौदहवीं-पन्द्रहवीं शताब्दियों में भक्ति-साधना का जो स्वरूप बना, उसमें इन सभी सम्प्रदायों का प्रभाव स्पष्ट रूप से लक्षित होता है । दक्षिण में तामिल प्रान्त में ऐसे भक्त प्रायः दूसरी शताब्दी से अपनी प्रेम-पीर प्रकट कर रहे थे । वे भक्त 'आडवार' नाम से प्रसिद्ध थे तथा अपने गीतों और भजनों के द्वारा अपनी भक्ति-भावना को प्रकट किया करते थे । उनके इस प्रकार के भक्ति-परक भजनों का एक सग्रह तामिल 'प्रवन्धम्' नाम से प्रसिद्ध है । सम्भवतः दक्षिण के सभी वैष्णव-आचार्य इसी 'प्रवन्धम्' से प्रभावित थे और उन आचार्यों के सम्प्रदायों का आचरण-पक्ष प्रायः इसी 'प्रवन्धम्' से प्रभावित है । काश्मीर में भी इसी प्रकार के भक्तों का एक सम्प्रदाय मिलता है, जो 'प्रत्यभिज्ञा' मत का मानने वाला था । प्रत्यभिज्ञा मत के अनुसार ज्ञान और भक्ति दोनों का समन्वय ही श्रेयस्कर है । ऐसे ही भक्तों का एक सम्प्रदाय मध्यदेश में भी था, जो 'वास्करी' सम्प्रदाय के नाम से प्रसिद्ध था और जिसमें सन्त ज्ञानेश्वर का नाम उल्लेखनीय है । वगाल में भी एक 'सहजिया' सम्प्रदाय प्रचलित था, जिसमें 'चण्डीदास' का नाम उल्लेखनीय है । इस सहजिया संप्रदाय में भी प्रेम-पक्ष पर विशेष बल दिया गया है । इस संप्रदाय में परकीया प्रेम को महत्त्व दिया है । यह सहज संप्रदाय बौद्धों की सहजयान शाखा के समकक्ष रखा जा सकता है । जैसे उसमें प्रज्ञा और उपाय का 'युगनन्द' रूप सामने रखा गया था, उसी प्रकार इन्होंने राधा और कृष्ण का युगल-रूप सामने रखा । राधा-कृष्ण की लीला का स्वरूप वास्तव में इसी संप्रदाय में विशिष्ट रूप से मिलता है । धीरे-धीरे इस संप्रदाय वालों ने मानवीय प्रेम को भी दिव्यता प्रदान की और कहा कि मानव प्रेम अपनी सर्वोत्कृष्ट और शुद्ध दशा में ईश्वरीय प्रेम बन जाता है । इस सहजिया और सूफी संप्रदाय के योग से एक और संप्रदाय का जन्म हुआ, जो 'वाउल' संप्रदाय के नाम से प्रचलित हुआ, जिसमें मानव-प्रेम को ही प्रधानता दी गई । इस प्रकार दूसरी सदी से चौदहवीं सदी तक भारतवर्ष में भक्ति ने अनेक रूप धारण किए और बहुत से संप्रदाय तथा मत-मतान्तर प्रचलित हुए । अन्त में इन सभी का समन्वय राम और कृष्ण की भक्ति के रूप में हुआ । राम और कृष्ण को उपास्य मानकर चलने वाले बहुत से भक्त हुए, जिनमें तुलसीदास और सूरदास का नाम उल्लेखनीय है । ये दोनों महात्मा अपने युग के प्रतिनिधि थे और किसी प्रकार के संघर्ष में न पडकर इन्होंने अपने युग का सन्देश जनता के सम्मुख प्रस्तुत किया । हम अगले प्रकरण में बतलाएँगे कि किस प्रकार इस भक्ति-आन्दोलन में दक्षिण के आचार्यों ने योग दिया और भक्ति का एक समन्वित रूप जनता के समक्ष प्रस्तुत किया । सैदान्तिक रूप में तो उन दक्षिणात्य आचार्यों ने अपने अलग-अलग संप्रदाय चलाये किन्तु व्यवहार-पक्ष में भक्ति को ही सर्वोपरि रखा । बात यह थी कि भक्ति सम्बन्धी शास्त्रों का प्रणयन तो अवश्य राजनीतिक परिस्थितियों के कारण दक्षिण में हुआ किन्तु उनका प्रचार और प्रसार उत्तरी भारत में ही सम्भव था, क्योंकि उन ग्रन्थों के नायक अवतारों की जन्म और विचरण-भूमि—जिसके कारण-कारण में उनके कार्य-कलापों का सम्बन्ध था—उत्तरी भारत में ही थी । सौभाग्यवश इन आचार्यों को ऐसे शिष्य भी मिल गये, जिन्हें वाणी का अमर वरदान प्राप्त था और जो उनके उपदेशाभृत को जनसाधारण की वाणी में ही जनता तक पहुँचा सकते थे । सूर और तुलसी उन भक्त-मणि-मालाओं के मुखर कहे जा सकते हैं । हमारे चरित-नायक सूर दक्षिणात्य दिग्गज पण्डित बल्लभाचार्य द्वारा सस्थापित पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित थे । राजनीतिक परिस्थितियाँ यद्यपि अनुकूल हो चली थीं फिर भी अभी तक क्षितिज मेघाडम्बरो से मून्य

नहीं था। बल्लभाचार्य के ग्रन्थों में यत्र-तत्र उन परिस्थितियों का संकेत भी मिलता है। उस समय के जो इतिहास-ग्रन्थ हैं, उनसे हमें तत्कालीन परिस्थिति का परिज्ञान नहीं हो पाता, क्योंकि उनके विवरण न तो शृङ्खलाबद्ध ही कहे जा सकते हैं और न सर्वाङ्गीण ही। आधुनिक इतिहास लेखकों ने इन्हीं के आदार पर कुछ विवरण प्रस्तुत किये हैं। डा० ईश्वरीप्रसाद की *History of Medieval of India* तथा स्मिथ की *Cambridge History of India* इन विषय में विशेष उल्लेखनीय हैं। *Asiatic Society of Bengal* के *Journal*, Vol. I, 1935 के चौथे लेख में सन् १२०० से १५५० तक की परिस्थितियों पर प्रकाश डाला गया है, इसका सम्पादन श्री मो० अशरफ ने 'Life and Conditions of the People of Hindustan (1200 1550 A. D.)— (Mainly based on Islamic Sources)' इस नाम से किया है। परन्तु इस ग्रन्थ में तुलनात्मक विवेचन न होने के कारण हमारी दृष्टि से यह अधिक उपयोगी नहीं है और भी जितने पाश्चात्य विद्वानों ने इस विषय पर ग्रन्थ लिखे हैं, उन्होंने देश की आर्थिक, सामाजिक और धार्मिक परिस्थितियों का विस्तृत परिचय नहीं दिया है। उस समय के भक्तों और कवियों की रचनाओं में भी तत्कालीन परिस्थितियों के संकेत हमें मिल जाते हैं। भक्ति-आन्दोलन की पृष्ठ-भूमि प्रस्तुत करने के लिये यह विषय बड़ा महत्त्वपूर्ण है किन्तु विस्तार-भय से हम इसकी चर्चा यहाँ न उठायेगे हमारा विचार है कि इस विषय पर एक पृथक् ही ग्रन्थ लिखा जाय।

हिन्दी-साहित्य के इतिहास-ग्रन्थों में परम्परा के अनुसार राजनीतिक अराजकता, सामाजिक दुर्व्यवस्था और धार्मिक अत्याचारों को ही भक्ति-आन्दोलन का मूल कारण माना है जैसा कि आचार्य शुक्ल ने लिखा है :

“देश में मुसलमानों का राज्य प्रतिष्ठित हो जाने पर हिन्दू जनता के हृदय में गौरव, गर्व और उत्साह के लिए वह स्थान न रह गया। उनके सामने ही उनके देव-मन्दिर गिराये जाते थे, देव-मूर्तियाँ तोड़ी जाती थी और पूज्य-पुरुषों का अपमान होता था और वे कुछ भी नहीं कर सकते थे। ऐसी दशा में अपनी वीरता के गीत न तो वे गा ही सकते थे और न लज्जित हुए विना सुन ही सकते थे। आगे चलकर जब मुस्लिम साम्राज्य दूर तक स्थापित हो गया तब परस्पर लड़ने वाले स्वतन्त्र राज्य भी न रह गये। इतने भारी राजनीतिक उलट फेर के पीछे हिन्दू जन-समुदाय पर बहुत दिनों तक उदासी सी छाई रही। अपने पौरुष से हताश जाति के लिये भगवान् की शक्ति और करुणा की ओर ध्यान ले जाने के अतिरिक्त दूसरा मार्ग ही क्या था ?”

डा० ईश्वरीप्रसाद ने सुल्तान काल की हिन्दू जनता की आर्थिक, सामाजिक, राजनीतिक और धार्मिक दशा का वर्णन इस प्रकार प्रस्तुत किया है—

“इस्लाम धर्म का प्रचार भारतवर्ष में उसके सरल सिद्धान्तों के कारण नहीं अपितु इसलिए हुआ कि वह एक राजशक्ति का धर्म था, जिसका प्रचार विजित प्रजा में बलात् कृपाण और दण्ड के आधार पर किया जाता था। स्वार्थ-सिद्धि एवं राज सभा में उच्च-पद प्राप्त करने के लोभ में लोग अपने धर्म को त्याग कर इस्लाम को स्वीकार कर लेते थे, किन्तु पद-प्राप्त-प्रलोभन एवं राज्य की ओर से अधिक पुरस्कार उस वर्ग के प्रति हिन्दुओं के हृदय में कसकती हुई वैर-भावना को दबाने में कभी सफल नहीं हुए, जिसने उनके

स्वातन्त्र्य का अपहरण किया था और उनके धर्म को घृणा की भावना से देखता था। धार्मिक एव राजनीतिक दोनों ही दृष्टियों से हिन्दू सताये जा रहे थे और हिन्दुओं की ओर से भी प्रबल विरोध था। मूर्तियों को तोड़ना, सब प्रकार के विरुद्ध विश्वासों का हनन और काफ़िरो (हिन्दुओं) को इस्लाम में दीक्षित करना आदि कार्य आदर्श इस्लाम-राज्य के कर्तव्य समझे जाते थे। सिकन्दर लोदी के राज्य-काल में तो हिन्दुओं पर अत्याचार करने का एक आन्दोलन-सा ही चल गया था। राज्य की ओर से गैर-मुस्लिम प्रजा पर बड़े प्रतिबन्ध थे उसे बलपूर्वक मुसलमान बनाना तो सामान्य बात थी। उसे एक प्रकार का कर, जो 'जज़िया' कहलाता था, देना पड़ता था। यद्यपि कुरान में इस प्रकार की जबरदस्ती का विधान नहीं है। मुसलमान राज्यों में शाही लोगों में विलासिता का दौर था। राज्य के उच्चपद मुसलमानों के लिये सुरक्षित थे, योग्यता की पूछ नहीं थी, बादशाह की इच्छा ही कानून था। सुलतान की कृपादृष्टि से जिन्हें सम्पत्ति और अधिकार प्राप्त थे उनमें विलासिता और दुर्व्यसन घर कर गये थे, जिसके कारण ईसा की १४वीं शताब्दी के अन्त में मुसलमानों में शक्ति और स्फूर्ति की अवनति होने लगी। हिन्दू लोग निर्धनता, दीनता और कठिनाई का जीवन व्यतीत करते थे। उनकी आय उनके कुटुम्ब के लिये मुश्किल से ही काफी होती थी। विजित प्रजा के जीवन-यापन का स्तर बहुत निम्नकोटि का था और राजकीय-कर का भार उन्हीं को प्रधानतया वहन करना पड़ता था। ऐसी बुरी स्थिति में उन्हें अपनी राजनीतिक प्रतिभा के परिष्कार का अवसर भी कभी न मिल सका।" १

हम पहले लिख चुके हैं कि सूरदास जी का काल स० १५३५ से स० १६४० तक था। इस दीर्घकाल में दिल्ली-साम्राज्य में अनेक परिवर्तन हुए। दिल्ली की गद्दी पर कई मुसलमान बादशाह बैठे और उन्होंने अपनी-अपनी व्यवस्था चलाई। १०० वर्षों से ऊपर के इस समय में लोदी, सूरी और मुगलवंशी बादशाहों का आधिपत्य दिल्ली पर रहा तथा अज-प्रदेश दिल्ली और आगरे के मातहत रहा। केम्ब्रिज हिस्ट्री आफ इण्डिया के अनुसार इन बादशाहों का समय-निर्धारण इस प्रकार है—

१—बहलोल लोदी	सन् १४५१ ई० से	१४८७ ई० तक
२—सिकन्दर लोदी	१४८९	१५१७
३—इब्राहीम लोदी	१५१७	१५२६
४—बाबर	१५२६	१५३०
५—हुमायूँ	१५३०	१५३९
६—शेरशाह सूरी	१५३९	१५४५
७—इस्लाम शाह	१५४५	१५५४
८—मुहम्मद आदिलशाह तथा	} १५५४	१५५५
९—सिकन्दर शाह		
१०—हुमायूँ (पुन.)	१५५५	१५५६
११—अकबर	१५५६	१६०५

इतिहास के अनुशीलन से ज्ञात होता है कि खिलजी वंश से पूर्व स्थिति चाहे जैसी रही हो परन्तु खिलजी वंश का देश पर आधिपत्य होने के पश्चात् राजनीतिक भावनाओं में क्रान्तिकारी परिवर्तन हुए। इस वंश का सस्थापक जलालुद्दीन खिलजी स्वयं अत्यन्त कोमल

१ हिस्ट्री आफ मैडिवियल इण्डिया (डा० ईश्वरी प्रसाद) पृष्ठ ४६१-४७१

हृदय का व्यक्ति था। अलाउद्दीन ने तो अपने राजत्व का आदेश ही बदल दिया था। उसने मुल्ला और मौलवियों के प्रभाव से राजनीति को दूर कर अपना धर्म-निरपेक्ष दृष्टिकोण घोषित किया। राजनीतिक विद्रोह को दवाने में अथवा उसके कारणों को ही दूर करने के लिये उमने अवश्य ही कठोर नीति का आश्रय लिया किन्तु उसके मूल में कोई धार्मिक भावना न थी। राजनीतिक अपराध करने पर हिन्दू और मुसलमान दोनों ही समान रूप से उनके कोप के भाजन बनते थे। इस्लाम धर्म की ओर भी कोई ररियायत करने की गुञ्जाइश उमकी नीति में नहीं थी। यह सत्य है कि उमके उत्तराधिकारियों की नीति ऐसी नहीं रही, किन्तु बीच-बीच में कोई-कोई सुल्तान अवश्य ही धार्मिक सहिष्णुता और उदारता का परिचय देते थे। मुहम्मद तुगलक के राज्य-काल में भी अलाउद्दीन की धर्मनिरपेक्ष नीति का अनुसरण किया गया। तैमूर के गारक्रमण से फैली अराजकता के कारण शासन-सूत्र टूट न रह सका और ऐसे तत्त्वों का उदय हुआ, जिनमें सामाजिक सगठन में भी बड़ी ही अस्त-व्यस्तता का प्राटुर्भाव हुआ। सैयद और लोदी वंश के राज्य-काल में भी (एक-दो शासकों के अतिरिक्त) शासकों के शासन का जंसा विवरण इतिहासों में मिलता है, उससे उनकी धार्मिक कट्टरता का ही गामान मिलता है, जिनके कारण अन्य मतावलम्बियों को अनेक कष्ट सहन करने पडे, किन्तु इन तथ्य को समस्त इतिहासकार एक स्वर से स्वीकार करते हैं कि अकबर के समय तक परिस्थिति बहुत कुछ परिवर्तित हो चुकी थी। शेरशाह सूरी हिन्दुओं की पाठशालाओं और मन्दिरों को भी वक्फ देता था और हिन्दू-विद्वानों को भी बजीफे दिये जाते थे^१।

अकबर उदार प्रकृति का सम्राट् था। सत्य की उसे प्रवल जिज्ञाना थी। विभिन्न मतों के आचार्यों के वाद-विवाद सुनकर उसकी यह धारणा बन गई थी कि सभी धर्मों में अच्छी-अच्छी बातें हैं, केवल अपनी धर्मान्विता के कारण मनुष्य इस भेद के मूल में स्थित अभेदता को देख नहीं पाता। उसने अपने समय में प्रचलित समस्त धार्मिक भावनाओं का समन्वय करने का प्रयत्न किया, बौद्धिक आधार पर अपनी प्रजा में धार्मिक एकता पर जोर दिया और कट्टर मुसलमानों द्वारा घोर विरोध किये जाने पर तथा मुल्लाओं द्वारा इस्लाम-धर्म से च्युत होने का फतवा पाकर भी वह अपनी नीति पर अटल रहा। अपनी धार्मिक भावनाओं को मूर्तिमान् रूप देने के लिये ही उसने 'दीने-इलाही' धर्म चलाया^२। राजपूत राजकुमारियों से विवाह करने के पश्चात् उसकी नीति उदार होती चली गई थी। हिन्दुओं पर से 'तीर्थयात्रा का कर' और जजिया भी उसने उठा लिया था। कभी कभी वह माथे पर तिलक लगा कर सूर्य की उपासना करता था और कभी-कभी तुलादान भी।^३

सामाजिक-स्थिति

अकबर से पूर्व अनेक सुल्तानों के शासन में हिन्दू जनता को मुसलमानों की अपेक्षा कम राजनीतिक और धार्मिक अधिकार प्राप्त थे, यह हम ऊपर सकेत कर आये हैं। सामाजिक अधिकारों का भी हिन्दू लोग स्वतन्त्रता से उपयोग नहीं कर सकते थे। उनकी स्थिति डार्वार्-डोल थी फिर भी आत्म-गौरव का उनमें बिल्कुल लोप न हो गया था, परन्तु विलासिता का भी अभाव न था। साधारण जनता की आर्थिक स्थिति अच्छी न थी गरीब लोगों को कठिन परिश्रम करके भी पेटभर अन्न जुटाना दूभर था किन्तु उच्च घराने के लोगों में

१ इस्ट्री आफ मैडिथिल इण्डिया (टा० ईश्वरीप्रसाद)

२ देखिये "अकबर दी ग्रेट मुगल" पृष्ठ १८२

३ टा० ईश्वरीप्रसाद

आभूषण, बनाव-ठनाव और ऐश्वर्य-प्रदर्शन का प्रचलन था। मुन्धो पर केशर मिश्रित-प्रङ्गराग और शीतलता के लिए शरीर पर केशर मिले उवटन का प्रयोग किया जाता था। हाथों में कगन, गले में मोतियों की मातायें, कानों में रत्नजटित वालियाँ और केशों में पुष्प धारण करने की प्रथा थी।^१ वर्ण-व्यवस्था उत्तनी सगठित न रह गई थी। आध्यात्मिक एवं मानसिक शक्ति की प्रतिनिधि ब्राह्मण जाति में अनेक दुष्गुण आ गये थे, क्षत्रियों में वंश-विभाजन और भेद बढ़ते जा रहे थे। जातीयता की भावना का लोप हो गया था और व्यक्तिगत सकुचित मान-अपमान के प्रश्न पर जूझने की भावना उनमें बढ़ती जा रही थी। बोवी, मोची, जुलाहे आदि अस्पृश्य समझे जाते थे। ये लोग गाँव के भीतर नहीं रह सकते थे, अपितु बाहर झोपड़े डाल कर रहते थे। हाडी, चाण्डाल और डोम जातियों की दशा इससे भी बुरी थी वे अत्यन्त घृणित समझे जाते थे।^२ हिन्दू लोग रक्षा-वन्धन, दीवाली, होली आदि त्योहार मनाते थे किन्तु उनके ये पर्व शासक-वर्ग की सहानुभूति न होने के कारण निरापद नहीं थे। अमीर खुमरो की रचनाओं में उस काल की सामाजिक प्रवृत्तियों का सुन्दर चित्रण हुआ है, जिससे प्रतीत होता है कि लोगों में पारस्परिक ईर्ष्या-द्वेष बढ रहा था, दण्ड-विधान कठोर था और अविश्वास की भावना के साथ आशङ्का ने हृदय में स्वान बना लिया था।

अकबर के समय में हिन्दू और मुसलमान जातियों के बीच की खाई को कम करने का प्रयास किया गया। दोनों के अधिकार ममान कर दिये गए, हिन्दुओं को भी राज्य में ऊँचे पद और सम्मान प्राप्त हुए। अनुचित करों को हटा देने और राज्य की नौकरियों का द्वार खोल देने से उनकी आर्थिक स्थिति भी सुधरी किन्तु सामाजिक जीवन की शताब्दियों से चली आने वाली शिथिलता का एकवारगी दूर होना कठिन था, फिर भी उममें पर्याप्त स्फूर्ति का सचरण हुआ। परस्पर भेद-भावना, वैमनस्य आदि चलते रहे। आर्थिक स्थिति में सुधार होने से विलासिता भी बढी। मदिरा, अफीम आदि मादक वस्तुओं का सेवन बढ रहा था। अकबर स्वयं मदिरा का प्रयोग करता था और उसके दो पुत्र अत्यधिक शराब पीने के कारण मर गये थे। अभिप्राय यह है कि सामाजिक स्थिति में सुधार होने से लोगों को कुछ राहत मिली और ललित कलाओं की ओर उनकी प्रवृत्ति हुई।

देश की सामाजिक स्थिति का ज्ञान तत्कालीन भवत कवियों की रचनाओं के अवलोकन से प्राप्त होता है। मन्तों की वाणियों में यद्यपि निरपेक्षभाव से कहे हुए विरक्तिपरक भावों का ही बाहुल्य है फिर भी उनके पदों में सामाजिक परिस्थितियों से खिन्न अन्तरात्मा की पुकार स्पष्ट लक्षित है। कबीर ने हिन्दू मुसलमान दोनों को ही उनकी आचरण-हीनता के लिए फटकारा है। मन्तों की वाणियों में उनके आन्तरिक उद्गारों का निर्भीकतापूर्वक व्यन्तीकरण हुआ है। गोस्वामी तुलसीदास जी के काव्यों में तो तत्कालीन दुर्व्यवस्था का ऐसा मश्लिष्ट चित्रण है कि पाठक तल्लीन होकर मानो उनके सम-नामयिक समाज में सशरीर विचरण करने लगता है। यह स्मरणीय बात है कि इन सन्त कवियों का उद्देश्य किसी शक्ति अथवा व्यक्ति-विशेष पर कोई आक्षेप करने का नहीं था, इसलिये ऐतिहासिकता की दृष्टि से इनके काव्य में विशेष महायत्ता नहीं मिल सकती। इसके अतिरिक्त इन महात्माओं की रचनाओं के स्वान्त सुन्वाय' तथा आत्म-परिष्कार मूलक होने के कारण उनके आधार पर किसी निष्कर्ष पर पहुँचना कठिन है। महाप्रभु वल्लभाचार्य जी सैद्धान्तिक रूप से ब्रह्मवाद अथवा शुद्धाद्वैतवाद की प्रतिष्ठा करने वाले थे किन्तु उन्होंने अपने मत का जो व्यावहारिक रूप रखा था, वह

^१ दे० मध्यकालीन भारत की सामाजिक अवस्था पृष्ठ ४३

^२ दे० मध्यकालीन भारत

पर्याप्त मात्रा में तत्कालीन राजनीतिक और सामाजिक परिस्थितियों का प्रतिफल प्रतीत होता है। इस मत के व्यावहारिक रूप पुष्टि-सम्प्रदाय का उद्देश्य जहाँ एक ओर भक्त की वासना का समुचित परिष्कार कर उसे कृष्णाभिमुख करना और फिर साधक का ब्रह्म से सम्बन्ध स्थापित करना था, वहाँ दूसरी ओर राजसी ठाट-वाट और विलासिता की सारी सामग्री का केन्द्र कृष्ण को मानकर मानव-मानस की वासना-वीचियों को मोड़ देना भी था। स्वयं वल्लभाचार्य जी ने उत्तरी भारत की राजनीतिक और सामाजिक उथल-पुथल को देखा था। अकबर के राज्य की व्यवस्था तथा उसकी उदारता, धार्मिक सहिष्णुता, वदान्यता, साहित्य एवं कला-प्रियता का साक्षात्कार वे नहीं कर सके थे। यही कारण है कि उनके ग्रन्थों में तत्कालीन शासन की कटु आलोचना मिलती है। उनका 'षोडश ग्रन्थ' उनके हृदय की इस भावना का पूर्णतया परिचायक है। 'कृष्णाश्रय' ग्रन्थ में तत्कालीन परिस्थिति का चित्रण करते हुए वे लिखते हैं—

“म्लेच्छाक्रान्तेषु देशेषु पापं कनिलयेषु च ।
 सत्पीडाव्यग्रलोकेषु, कृष्ण एव गतिर्मम ॥
 गङ्गादितीर्थवर्षेषु, दुष्टं रेवावृतेष्विह ।
 तिरोहिताधिदैवेषु, कृष्ण एव गतिर्मम ॥
 अपरिज्ञाननष्टेषु मन्त्रेष्वव्रतयोगिषु ।
 तिरोहितार्थवेदेषु कृष्ण एव गतिर्मम ॥”

अर्थात् सब प्रदेश प्रधान रूप से पाप मात्र के निवास-स्थान हो गये हैं। सज्जन कष्टों से सतप्त हैं, गङ्गा आदि पवित्र तीर्थ स्थान भी दुष्टों से ही आवृत हैं, अधिष्ठातृदेवता तिरोहित हो गये हैं और स्वार्थ-सिद्धि एवं प्रलोभन-वश सज्जन भी पाप का अनुसरण कर रहे हैं। ऐसी स्थिति में केवल कृष्ण ही भेरी गति है।^१

वल्लभाचार्य जी के ग्रन्थों का विवेचन हम अगले अध्याय में करेंगे। जिस प्रकार आचार्य वल्लभ ने तत्कालीन परिस्थितियों का निराशापूर्ण चित्र खींचा है, उसी प्रकार अन्य भक्त कवियों ने भी अपनी कृतियों में हृदय के उद्गार प्रकट किये हैं श्री 'उमर मुहम्मद अशरफ' द्वारा सम्पादित पुस्तक "Life and conditions of the people of Hindustan" में लिखा है—

"The more important poetic activity was, however, shown in composing devotional religious songs (the Bhakti-songs), which are an extremely valuable source for the study of social conditions, Their tone in general is gloomy and their criticism of social life somewhat unbalanced, but they disclose a wealth of informations and reveal the deep emotions, which moved the people of that age, there are rich collections of these songs from all parts of Hindustan"^२

१ आचार्य वल्लभकृत षोडश ग्रन्थान्तर्गत "कृष्णाश्रय" के श्लोक २, ३, ५

२ "Life and Conditions of the people of Hindustan" from the Journal of the "Asiatic Society of Bengal" Letters Vol I, 1935 issued 20th Dec 1935, Page 119

इससे तो हम यही निष्कर्ष निकालते हैं कि अकबर के समय से पूर्व भारतवर्ष की सामाजिक दशा सतोपजनक नहीं थी परन्तु यह तथ्य भी स्मरणीय है कि हिन्दू-समाज में व्याप्त यह असन्तोष की भावना केवल विदेशी सत्ता की परुषता के कारण ही नहीं थी अपितु उसके आन्तरिक सगठन में भी ऐसी कुरीतियाँ घर कर गई थी कि उसका सारा कलेवर ही जर्जर हो गया था। रोग शारीरिक ही नहीं, मानसिक भी था, जिमका उपचार सर्वप्रथम अपेक्षणीय था। पारस्परिक वैमनस्य, साम्प्रदायिक कट्टरता, जाति-भेद और छुप्रा-खून का भूत हिन्दू जनता के सिर पर बुरी तरह खेल रहा था, जिसका सम्बन्ध मुगलमानी शासन सत्ता से औचित्य-अनौचित्य की ओर से आँखें मूँद कर ही जोड़ा जा सकता है। मध्यकालीन सभी सन्तो और महात्माओं ने इन कुप्रथाओं को दूर से ही सकेत करके नहीं, उठा-उठा कर समाज के सामने रखा था। पुष्टि सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पूर्व की सूरदास जी की रचनाओं में भी इन परम्परागत बातों का उल्लेख मिलता है। नारी-निन्दा तो इन सन्तों को मानो गुरु-मन्त्र के रूप में ही मिली थी जो स्पष्ट ही ससार के मिथ्यात्व का प्रचार करने वाले शकर के दर्शन की देन थी, किन्तु आश्चर्य है कि नारी की निन्दा में अनेक दोहों और पदों का प्रणयन करने वाले, उसे ससार-सागर-सतरण के ममय कण्ठ में बँधी हुई शिला समझने वाले ये साधक स्वयं नारी भावना की अबहेलना नहीं कर सके और प्रायः नारीरूप में ही भगवान् को अपने प्रेम का पुष्पोपहार समर्पित करते रहे। गोस्वामी तुलसीदास जी ने भी अपने 'मानस' के बाल-काण्ड में तत्कालीन समाज का चित्र चित्रित किया है। सम्भव है कि मुगलमानी दुर्व्यवस्था और अत्याचारों के कारण ये भावनाएँ और भी दृढ़ हो गई हों। मुगलमानी का मञ्जहव स्वयं भी निवृत्ति-परक था, इससे सन्तों की वैराग्य-भावना को और भी प्रोत्साहन मिला। कदाचित् इसी कारण से मध्ययुग के मनुष्य में व्यक्तिवादिता का प्राधान्य रहा। समाज की सांस्कृतिक और साहित्यिक प्रगति में बाधा डालकर इस व्यक्तिवाद ने उसका बहुत अहित किया। मध्ययुग के भक्ति-आन्दोलन को तत्कालीन सामाजिक व्यवस्था के साथ रसकर देखने से हमें बहुत-सी गुत्तियाँ उलझी हुई दीख पड़ती हैं। शान्तिप्रिय व्यक्ति ऐसे समाज को दूर से ही प्रणाम कर यदि कोलाहल की इस श्रवणी को त्याग कर क्षितिज के 'उस पार' जाना चाहें तो क्या आश्चर्य? आँखें मूँद लेने पर भी जब हमारे कवि सूरदास को समार के कोलाहल ने न छोड़ा, तो वे समार को त्याग कर विरक्त हो गये और स्थायी रूप से लीलामय भगवान् कृष्ण के ब्रजधाम में रहकर व्यक्तिगत-साधना में आत्मविभोर हो गये। फिर जीवन पर्यन्त वे ब्रज से न निकले, निकले तो उस गोलोक की तैयारी करके, जिसकी प्रतिच्छाया स्वयं ब्रज और वृन्दावन है। सूरदास जी के दार्शनिक सिद्धान्तों और भक्ति का विवेचन करते समय हम सूर के उन विचारों का उल्लेख करेंगे, जो समार के प्रति उनकी धृष्टा के स्पष्ट परिचायक हैं।

साहित्यिक-परिस्थितियाँ

सूर-साहित्य की पृष्ठ-भूमि पर विचार करते समय हमें उन साहित्यिक-परम्पराओं को भी दृष्टि में रखना चाहिये, जो सूर को अपने से पहले साहित्यकारों से नमूने के रूप में उपलब्ध हुई थी किन्तु खेद है कि उन साहित्यिक परम्पराओं के विषय में हिन्दी के साहित्यकारों ने बहुत कम ध्यान-वीन की है। सूरदास जी के मूर-नागर के विषय में आचार्य प० रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं :—

“भिन्न-भिन्न लीलाओं के प्रसंग लेकर इन सच्चे रस-मग्न कवि ने अत्यन्त मधुर और मनोहर पदों की झडी-सी ढाँच दी है। इन पदों के सम्बन्ध में ध्यान देने की बात यह पत्नी

सम्प्रदाय मे दीक्षित होने के पश्चात् का जो सूर का साहित्य है, उसमे सामाजिक अथवा राजनीतिक चित्रण खोजना तो आकाश-पुष्पो के प्रति लालायित होना ही कहा जा सकता है। उस साहित्य मे ब्रजवासियों के आनन्द, उत्सव आदि का जो चित्रण उन्होंने किया है, उसे सामाजिक परिस्थितियों का प्रतीक माना जाय तो वह युग सतयुग से भी उत्कृष्ट ठहरेगा परन्तु इस प्रकार की अटकल लगाने से पूर्व यदि पुष्टिमार्ग के सिद्धान्तों पर दृष्टि-प्रक्षेप कर लिया जाय—जिसके अनुसार गोप, राधा, कृष्ण, वृन्दावन आदि सब, इस लोक से नहीं, गोलोक से सम्बन्ध रखने वाली बातें हैं—तो ज्ञात होगा कि सूर के ये वर्णन इस भौतिक जगत् से सम्बन्ध ही नहीं रखते। विषय की दृष्टि से सूरदास जी मे जहाँ एक ओर पूर्ण मौलिकता है, वहाँ दूसरी ओर वे परम्परा और सम्प्रदाय दोनों से ही प्रभावित भी हैं। इस विषय में लीला-गान-परम्परा का उल्लेख हम पहले कर ही चुके हैं। उत्सवों, पर्वों आदि का वर्णन भी परम्पराओं और लोकगीतों पर आधारित कहा जा सकता है। पौराणिक कथाओं और प्रसंगों का उल्लेख तथा विवरण भी किसी एक पुराण के आधार पर नहीं कहा जा सकता। हम आगे के प्रकरण मे बतायेंगे कि पुष्टि-सम्प्रदाय मे भागवत की मान्यता होने पर भी अन्य पुराण भी आदर की दृष्टि से देखे जाते हैं। सूर ने कवि होने के नाते पुराणों की कथाओं को आवश्यक परिवर्तन और परिवर्धन के साथ ग्रहण किया है, फिर भी उन पर साम्प्रदायिक प्रथाओं का ही विशेष प्रभाव कहा जा सकता है, यह हम आगे बतायेंगे।

सूरदास जी के सम्बन्ध मे यह भी विचारणीय है कि यद्यपि वे पुष्टि-सम्प्रदाय मे दीक्षित थे और जीवन-पर्यन्त सम्प्रदाय की सेवा-प्रणाली मे ही लगे रहे, फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि उनके ऊपर सम-सामयिक अन्य वैष्णव-सम्प्रदायों का प्रभाव विलकुल नहीं पडा था। जहाँ एक ओर उनके साहित्य मे हमें 'नाथ' सिद्ध आदि सम्प्रदायों के सकेतों के साथ-साथ सन्तों की वाणियों में प्रचलित पारिभाषिक शब्दावली तथा दार्शनिक सिद्धान्तों के उल्लेख मिलते हैं, वहाँ दूसरी ओर अन्य वैष्णव सम्प्रदायों का प्रभाव भी स्पष्ट लक्षित होता है। सूर की भक्ति-भावना का विवेचन करते हुए हम देखेंगे कि वैष्णव आचार्यों के आगमन के पूर्व ब्रज-भूमि में शिव-भक्ति का प्रचार था और स्वयं सूरदास भी अपने सम्प्रदाय मे दीक्षित होने से पूर्व यदि शैव नहीं थे तो शिव-भक्ति के प्रभाव से शून्य भी नहीं थे। अतएव सूर-साहित्य के अध्येता के लिये सूर के समकालीन वैष्णव-सम्प्रदायों के सिद्धान्तों का थोडा-सा ज्ञान आवश्यक है। अगले प्रकरण मे वैष्णव-सम्प्रदायों का विवेचन करते हुए हम यह भी बतायेंगे कि दक्षिण का भक्ति आन्दोलन मे कहाँ तक योग है ?

चतुर्थ अध्याय

भक्ति-आन्दोलन में दक्षिण का योग

और

वैष्णव-सम्प्रदाय

हर्षवर्द्धन की मृत्यु से राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक एवं साहित्यिक सभी दृष्टिकोणों से हिन्दुत्व को बड़ा धक्का लगा। हिन्दू-साम्राज्य छिन्न-भिन्न होकर छोटे-छोटे राज्यों में विभाजित हो गया, जिनमें पारस्परिक द्वेष, कलह और ईर्ष्या की भावना ने जन्म लिया, समाज का स्तर गिरने लगा और धार्मिक-सस्याओं के लिए कोई आश्रय न रह गया। एक राज्य-भाषा न होने के कारण साहित्य की उन्नति रुक गई, साहित्य, संगीत और कला के लिए प्रोत्साहन का नाम-निशान भी न रहा। उत्तरी भारत, जो अब तक धर्म, कला, साहित्य नीति, दर्शन आदि का केन्द्र बना हुआ था, अव्यवस्थित राजनीति के कारण छिन्न-भिन्न होने लगा। हम पहले लिख चुके हैं कि गुप्त वंश का युग भारतीय इतिहास में स्वर्ण-युग कहा जाता है और उससे पहले के काल को पाश्चात्य लेखकों ने अन्धकार-युग का नाम दिया है। तीसरी शताब्दी के प्रारम्भ से, जबकि शुङ्ग कण्व और सातवाहनों का पतन हुआ, राजनीतिक परिस्थितियाँ अव्यवस्थित हो गई थी। इन वंशों के राजाओं के समय में ब्राह्मण-धर्म का पुनरुत्थान हुआ था किन्तु उसके अनन्तर विदेशी आक्रमणों का आरम्भ हुआ। पुराणों में आभीर, गर्दभिल्ल, शक, यवन, वाल्हीक आदि अनेक राजवंशों के वर्णन मिलते हैं। कदाचित् किसी प्रकार की व्यवस्था न होने के कारण ही पाश्चात्य ऐतिहासिकों ने इस युग का नामकरण 'अन्धकार-युग' किया हो। चौथी शताब्दी के प्रारम्भ में गुप्त-वंशीय राजाओं ने भारतवर्ष में अपनी विजय-पताका फहराई और देश में सुख-शान्ति की स्थापना कर राष्ट्रीय जीवन को प्रत्येक दृष्टि से विकास की ओर अग्रसर किया। इस युग में बौद्ध एवं जैन धर्म का ह्रास प्रारम्भ हो गया था और शैव शाक्त, वैष्णव आदि वैदिक सम्प्रदाय पनपे। महाभारत, रामायण पुराण आदि धार्मिक ग्रन्थों का पुनः संपादन हुआ, पङ्कदर्शन व्यवस्थित हुए, पाञ्चरात्र, शैवागम और तन्त्र-साहित्य का सृजन हुआ, काव्य और कला के क्षेत्र में उन्नति हुई तथा ज्योतिष, विज्ञान, आयुर्वेद आदि वैज्ञानिक विषयों में नूतन अनुसंधान किये गये।

हर्षवर्द्धन के निधन के पश्चात् पुनः ह्रास का युग आया। राजनीतिक सघर्ष की विभीषिका से त्रस्त धर्म, कला एवं काव्य को फिर एक बार दक्षिण में आश्रय प्राप्त हुआ। पौराणिक कथाओं के आधार पर कहा जाता है कि अगस्त्य ऋषि ने विन्ध्य पर्वत को पार कर दक्षिण में आर्य-संस्कृति का प्रचार किया। यह बात अस्वीकार नहीं की जा सकती कि द्राविडों ने आर्य-संस्कृति और साहित्य के विकास में पर्योपित योग दिया है। पाण्ड्य, चोल, केरल और पल्लव वंशीय राजाओं ने दूर दक्षिण में, एवं आन्ध्र तथा चालुक्य वंशीय राजाओं ने दक्षिण में भारतीय सभ्यता, संस्कृति और साहित्य की उन्नति में पूरा-पूरा हाथ बटाया था। अशोक की मृत्यु के पश्चात् दक्षिण का बहुत सा प्रदेश आन्ध्रवंशी राजाओं के हाथ में आ गया

था और उन्होंने ईसा पूर्व २२५ से सन् २२५ ई० तक के समय में इस दिशा में जो योग दिया, वह स्मरणीय है। इस वंश के शासकों से पहले सातवाहन शासक भी इस क्षेत्र में प्रशासनीय कार्य कर चुके थे। आन्ध्रों के पश्चात् क्रमशः वकाटक और चालुक्य राज-वंशों का दक्षिण पर आधिपत्य हुआ। आन्ध्रवंशीय राजा हाल की महाराष्ट्री भाषा में लिखी हुई मत्तशर्ती अत्यन्त प्रसिद्ध साहित्यिक कृतियों में से है। 'वृहत्कथा' की रचना 'हाल' के ही मन्त्री ने की थी। इस प्रकार जब उत्तर भारत की स्थिति विदेशी आक्रमणों से छिन्न-भिन्न हो रही थी, उस समय भी दक्षिण भारत में साहित्य और सस्कृति का अन्वय हो रहा था। पाणिनि के व्याकरण में 'चोल' और 'पाण्ड्य' तथा 'कौटल्य' के 'अर्थशास्त्र' में 'पाण्ड्य-मुक्ता' का उल्लेख इस तथ्य का सूचक है कि ईसा से शताब्दियों पूर्व दक्षिण के राज्य व्यवस्थित रूप में सस्कृति और साहित्य में योग दे रहे थे। अशोक ने दक्षिण में बौद्ध-धर्म के प्रचार की पूरी-पूरी व्यवस्था की थी किन्तु छठी शताब्दी के आते-आते वह तीव्र गति से ह्रासोन्मुख हो चुका था। जैन-धर्म अवश्य किसी न किसी रूप में प्रचलित रहा किन्तु नवीं शताब्दी तक हिन्दूधर्म की इतनी अभिवृद्धि हुई कि जैन और बौद्ध दोनों ही धर्म पिछड़ गये।

धार्मिक दृष्टिकोण से हम कह सकते हैं कि षाठवीं शताब्दी से लेकर पन्द्रहवीं शताब्दी तक दक्षिण ही सुधार का केन्द्र रहा है। वैष्णव और शैव सभी भक्तों ने भक्ति पर बल दिया तथा आचार्यों ने अपने-अपने दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। उत्तरी भारत से राजनीतिक और सामाजिक परिवर्तनों के कारण धर्म की जो धारा दक्षिण में पहुँच गई थी, वह फिर अक्सर पाकर उत्तरी भारत में पहुँची और अनुकूल वातावरण पाकर एक अत्यन्त विशाल और विस्तृत प्रवाह में परिणत हो गई। इसी तथ्य की ओर भागवतकार ने भी संकेत किया है—

“उत्पन्ना द्रविडे साह वृद्धिं कर्णाटके गता ।
 क्वचित्क्वचिन्महाराष्ट्रे गुर्जरे जीर्णता गता ॥
 तत्र घोरकलेर्योगात् पाखण्डं खण्डिताङ्गका ।
 दुर्वलाह चिर याता पुत्राम्या सह मन्दताम् ॥
 वृन्दावन पुनः प्राप्य नवीनेव सुरुपिणी ।
 जाताह युवती सम्यक् श्रेष्ठरूपा तु साम्प्रतम् ॥”^१

अर्थात् मेरा जन्म द्रविड देश में हुआ, कर्नाटक में और कभी-कभी महाराष्ट्र में पालन-पोषण हुआ, गुजरात में जीर्णता को प्राप्त हुई, वहाँ पर पाखण्डों ने मुझे विकृतांग बना दिया और मैं दुर्वलता को प्राप्त होकर पुत्रों सहित मन्दता को प्राप्त हो वृन्दावन में आई, जहाँ मैंने सुन्दर रूप प्राप्त किया, मैं युवती हुई और अब उत्कृष्ट रूप वाली हो गई।

वात यह है कि दक्षिण में अभी तक हिन्दुत्व का बोल-बाला था। बौद्ध और जैन धर्म निराश्रित हो चुके थे। उत्तरी भारत में जहाँ एक ओर हिन्दू राजाओं की शक्ति छिन्न-भिन्न हो रही थी, वहाँ दूसरी ओर एक अन्य विदेशी धर्म (इस्लाम धर्म) से उसका मुकाबला था। दक्षिण में चोल और विजय-नगर के राजा अभी शक्ति-सम्पन्न थे। ईसा की पहली शताब्दी में तो शैव, वैष्णव, बौद्ध, जैन आदि सभी मत समानान्तर रूप से चलते रहे परन्तु अब निश्चित रूप से हिन्दू-धर्म का आधिपत्य पुनः स्थापित हो गया था।^२

१ श्रीमद्भागवत महात्म्य अध्याय १ श्लोक ४८, ४९, ५०

२ देखिये The coming of the Brahmanism to the South of India J R A S 1912 (Govindacharya) तथा 'South Indian History' (S K Iyengar).

चौथी शताब्दी में जब गुप्त-वंश के राजाओं का आधिपत्य उत्तरी भारतवर्ष में हुआ, तो दक्षिण में भी ब्राह्मण-धर्म को प्रोत्साहन मिला। ब्राह्मण-धर्म के आचार्य केरल राज्य में जाकर बसे, किन्तु सातवीं शताब्दी तक, जैसा कि ह्वेनसांग के लेखों से विदित होता है, बौद्ध और जैन-धर्म अच्छी स्थिति में थे परन्तु शैव-धर्म जोर पकड़ रहा था। पल्लव-वंश के राजाओं के द्वारा शैव-धर्म को पर्याप्त प्रोत्साहन मिला। हर्ष-वर्द्धन ने तो हिन्दू और बौद्ध धर्म दोनों ही को समान रूप से प्रोत्साहित किया। परन्तु पुलकेशिन द्वितीय ने अश्वमेध यज्ञ किया और ब्राह्मण-धर्म के पुनरुत्थान में पूर्ण योग दिया। इन्हीं दिनों दक्षिण में पल्लववंशीय नरसिंह वर्मा ने पौराणिक धर्म का प्रचार किया। महामल्लपुरम् के मन्दिर इसी काल में बने। सातवीं और आठवीं शताब्दियों में दक्षिण के चालुक्य और पल्लव-वंशीय राजाओं ने हिन्दू-धर्म की उन्नति में पूरा-पूरा योग दिया परन्तु पारस्परिक कलह से दोनों वंशों की जड़े कमजोर हो गई, जिसके कारण चोल और राष्ट्रकूट-वंशीय राजाओं ने अपना आधिपत्य जमा लिया।¹

दक्षिण में आठवीं शताब्दी राजनीतिक व धार्मिक उथल-पुथल की शताब्दी कही जाती है। भक्ति-आन्दोलन का मूल यहीं से प्रारम्भ होता है। शैव और वैष्णव धर्म के आचार्यों ने मिलकर बौद्ध तथा जैन धर्म का कड़ा विरोध किया। इन नास्तिक धर्मों की तुलना में उन्होंने भगवान् की सत्ता, उदारता और दयाद्रंता का प्रचार किया। वास्तव में ये प्रचारक आचार्य न होकर सन्त थे और उनके उपदेशों का माध्यम तद्देशीय भाषा थी। इसमें सन्देह नहीं कि हिन्दू धर्म का जो स्वरूप इस समय स्थिर हुआ, उसका बहुत कुछ श्रेय बौद्ध और जैन धर्म को ही है जैसा कि डा० ताराचन्द ने "Influence of Islam on Indian Culture" में लिखा है —

"For they took over from Buddhism its devotionism, its sense of the transitoriness of the world, its conception of human-worthlessness, its suppression of desires and asceticism as also its ritual, the worship of idols and stupas or lingams, temples, pilgrimages, fasts and monastic rules and its idea of spiritual equality of all castes, from Jainism they took its ethical tone and its respect for animal life

The assimilation of these ideas into Pauranic theology and the pervasion of the whole with warm human feelings was the achievement of the saintly hymn-makers of Tamil-land The celebrated 'Adiyars' (The Saiva Saints) and the 'Alwars' (Vaisnava Saints), who flourished between the 7th and the 12th centuries"²

कहने की आवश्यकता नहीं कि सिद्धान्त रूप से तो सभी वैष्णव-सम्प्रदायों ने अपना सम्बन्ध वेदों से लगाया और थोड़े बहुत अन्तर के साथ योग-दर्शन की समान रूप से व्याख्या की परन्तु भक्ति का वह स्वरूप, जो उत्तरी भारत में प्रचलित विभिन्न सम्प्रदायों में दीख पडा उसके मूल में इन्हीं शैव तथा वैष्णव भक्तों की भक्ति-भावना थी। इन भक्त सन्तों के पद-संग्रह आज भी बहुत उच्चकोटि के माने जाते हैं। शैव-भक्ति-साहित्य को तञ्जौर-निवासी नम्बियानदार ने चोलवंशीय राजा कुलशेखर (९८५-१०१३ A. D.) के समय में ग्यारह भागों

1 "Historical sketches of Daccan" book II and III (K V Subrahmanya Aiyer)

2 Influence of Islam on Indian culture by Dr Tara Chand P. 86-87.

मे 'तिरुमुरारि' नाम से सकलित किया। इन ग्यारह भागों में से पहले तीन तो 'तिरुत्तान' नाम से सवन्धमूर्तिस्वामी के सग्रह हैं, दूसरे तीन तिरुनाळ्ळरसू के श्रीर सातवाँ सुन्दरर का। ये सात सग्रह 'देवाराम' नाम से प्रचलित हैं, जिनमें ईश्वर की प्रार्थना की गई है और जो धार्मिक कृत्यों के अवसर पर वेदों के समान पढ़े जाते हैं। आठवाँ सग्रह "मारिक्कवासहर" का 'तिरुवाचकम्' है जो उपनिषदों के समकक्ष माना जाता है। नवम 'तिरुइसेय्या' नाम से छोटे-छोटे कवियों के पदों का सग्रह है। दसवें भाग में 'तिरुमूलर' के पद हैं और ग्यारहवें में 'नक्किरार' तथा 'नम्बियानदार' आदि के पद सगृहीत हैं। ये ग्यारह सकलन तथा 'प्रिय पुराण' इन शैवभक्तों का धार्मिक-साहित्य है।

शैव-भक्तों की भाँति वैष्णव-भक्तों के भी सग्रह हैं जिनका सकलन दसवीं शताब्दी में 'नाथमुनि' ने सभवत 'नम्मालवार' के सम्पादकत्व में किया। यह सग्रह 'प्रबन्धम्' के नाम से प्रसिद्ध है और वेदवत् ही मान्य है। इन 'आलवार' भक्तों की संख्या वारह मानी जाती है, जिनमें चार परल्लव, तीन चोल, एक चेर और चार पाण्ड्य देश के कहे जाते हैं। इन के गीतों में उच्च-कोटि की भक्ति-भावना निहित है और इनकी जीवन-चर्या से प्रतीत होता है कि ये उच्च-कोटि के साधक भक्त थे, इनमें से कुछ तो अवतार रूप से माने जाते हैं। इनके पदों में वही भाव निहित है, जो आगे चलकर 'पुष्टि-सम्प्रदाय' और चैतन्य-सम्प्रदाय' की भक्ति-भावना के प्रेरक हुए। Kings Bury और Phillips ने इन पदों का अंग्रेजी अनुवाद भी किया है। डा० पोप इन गीतों के विषय में लिखते हैं—

The fact of these songs—full of living faith and devotion—was great and instantaneous South India needed a 'Personal God,' an assurance of immortality and a call to prayer These it found in Manikk vashar compositions'

शैव और वैष्णव सन्तों के गीतों में भावों और विचारों का तो कोई अन्तर नहीं है केवल पृथक्-पृथक् शिव और विष्णु को प्राधान्य दिया गया है। एक और प्रधान अन्तर यह है कि विष्णु भागवात् तो गीता के इस वचन के अनुकूल

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत !
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

बार-बार जन्म लेते हैं परन्तु शिव इस प्रकार नहीं करते। इन वैष्णव-भक्तों ने भक्त और ईश्वर का सम्बन्ध स्त्री-पुरुष के मधुर सम्बन्ध के समान माना है। गोविन्दाचार्य ने अपनी "The Devine Wisdom of Dravidian Society" नामक पुस्तक में इन भक्तों के गीतों का अनुवाद किया है। 'अन्दाल' नाम की भक्तिन एक स्थान पर कहती हैं—
"I shall wed, if at all, none other than the Supreme Lord—

इन भक्तों के गीतों में हृदय की रागात्मिका वृत्ति से प्रेरित मानव मात्र के हृदय को स्पर्श करने वाले वे भाव थे, जिनके प्रवाह में सारा समाज बह गया और बुद्ध तथा जैन धर्म के लिए जन साधारण में कोई श्रद्धा न रह गई।

इन भक्त सन्तों के गीत स्वाभाविक और स्वच्छन्द भाव-धारा के प्रतीक मात्र थे। हृदय-मुक्ति की उस चरम सीमा पर पहुँच कर जहाँ उपासक और उपास्य एक हो जाते हैं, विश्वास सशय पर विजय पा लेता है, भावना बुद्धि के व्यापार को कुण्ठित कर समस्त वृत्तियों

को आत्मसात् कर लेती है, इन भक्त कवियों ने प्रेमा भक्ति के वे गीत गाये जिनकी मधुर धारा में तर्क, शास्त्र-ज्ञान, अविश्वाम आदि के भाव विलीन हो गये और समस्त प्रदेश रस-सिक्त हो गया। उनके मानस से निकले हुए इन निर्मल-भाव मौक्तिकों को अपने कण्ठ का आभरण बना कर श्रोतागण कृतकृत्य होने लगे और आनन्द का ऐसा पारावार उमड़ा जिसमें ऐहिक लानसाओं से समुद्भूत सताप सतोप की सुखद शीतलता में परिणत हो गया। परन्तु परवर्ती विद्वान् आचार्यों ने उन कोमल भावों में तर्क का पुट लगा कर तथा शास्त्रीय नियमों के साँचे में ढाल कर सिद्धान्तों की प्रतिष्ठा की और श्रुतिसृष्टियों से उनका सूत्र जोड़ कर अनेक संप्रदायों के रूप में प्रगति दी। यही कारण है कि हिन्दू-शास्त्रों पर अनेक टीकाएँ लिखी गईं और प्रत्येक टीकाकार ने अपने सम्प्रदाय की मान्यताओं के अनुकूल उनका अर्थ किया। वस्तुतः समस्त वैष्णव-सम्प्रदायों के मूल में इन सतों के गीतों की भाव-धारा ही रस उडेलती दीख पड़ती है। हम पहले अध्याय में कह आये हैं कि इन भक्तों की गीत-परम्परा, भाव रूप में ही सही, मध्यभारत और महाराष्ट्र को अपनी ध्वनि से गुञ्जित करती हुई उत्तरी भारत की ओर प्रवृत्त हुई और आचार्यों ने उन विचारों को व्यवस्थित रूप में ढालकर प्रचार-कार्य प्रारम्भ किया। सबसे पहले आचार्य शङ्कर हुए।

विभिन्न-वैष्णव सम्प्रदाय

शङ्कराचार्य

यद्यपि आचार्य शंकर के जीवन एवं सिद्धान्तों से सर्वधित पर्याप्त सामग्री अधिगत है तथापि उनके काल के विषय में अभी तक कोई सर्वमान्य निर्णय नहीं हो पाया। श्री कृष्ण-स्वामी अय्यर ने 'Shankar and His Times' में, भाष्याचार्य ने अपनी पुस्तक 'Age of Shankar' में तथा आनन्दगिरि ने 'शंकर-विजय' में उनके जीवन तथा समय पर प्रकाश डाला है। उनका जन्म स० ८४५ तथा निधन स० ८७७ में माना जाता है, पर तिलक जी इस मत से सहमत न होते हुए उनका समय उक्त तिथि से एक शताब्दी पूर्व मानते हैं। शंकर का जन्म मलावार प्रदेश में मलावार नदी के किनारे कलादि नामक एक छोटे से ग्राम में हुआ था। इनके पिता का नाम शिवगुरु था, जो नम्बूद्री ब्राह्मण थे और माता का नाम या आर्याम्बा। ये अभी बालक ही थे कि इनके पिता का देहावसान हो गया और इनकी शिक्षा-दीक्षा का पूरा भार इनकी माता पर ही पड़ा। शङ्कर अलौकिक-प्रतिभा-संपन्न बालक थे, ससार की असारता से प्रभावित होकर अल्पायु में ही ये मन्यासी हो गये और नर्मदा के तट पर विचरण करने वाले गोविन्द योगी के शिष्य बने जो स्वयं आचार्य गौडपाद के शिष्य थे। उन्होंने शङ्कर की विद्या, त्याग-भावना और अपूर्व प्रतिभा से प्रभावित होकर उन्हें परमहंस की उपाधि दी और तत्पश्चात् शङ्कर ने अपने सिद्धान्तों का प्रचार करने के लिए देश-यात्रा प्रारम्भ की। उनके जीवन-चरित के लेखक आनन्दगिरि ने शंकर की दिग्ब्रज का पूर्ण विवरण दिया है। दिग्ब्रज के पश्चात् वे कई बार अपनी जन्मभूमि में भी आये थे और वहाँ अनेक सुधारों का श्रीगणेश किया था। उन्होंने स्थान-स्थान पर मठों की स्थापना की और स्त्रियों के अतिरिक्त सब जाति के लोगों को मन्याम दिया। वास्तव में आचार्य शंकर पहले आचार्य थे, जिन्होंने जाति-पाति की सकीर्ण परिधि को हटाने का प्रथम प्रयास किया, सामाजिक विपमता दूर की और बौद्ध मत के नमस्कृत आचार्यों को पराजित किया। उनके मनुष्य-पक्ष का अनुवाद करते हुए श्री कृष्णस्वामी अय्यर उनके विचारों को इस प्रकार व्यक्त करते हैं—

“He, who has learned to look on Phenomena in this light monistic is my true Guru, be he a Chandal or a twice-born This is my Conviction ”

शकर के इन विचारों का कट्टर ब्राह्मणों ने घोर विरोध किया किन्तु वे लक्ष्य-भ्रष्ट न हुए, भारतीय सस्कृति के इतिहास में शकर के प्रादुर्भाव को एक चमत्कार ही समझना चाहिए । परम्परागत दोषों को दूर कर समाज को एक नवीन आलोक दिखाने का सराहनीय कार्य शकर ने किया और अपनी अपूर्व प्रतिभा के प्रभाव से चतुर्दिक् प्रचलित बौद्ध एव जैन मत का खण्डन कर अपने मत की स्थापना की । वैदिक धर्म की रक्षा के लिए स्थान-स्थान पर समस्त भारत में मठ बनवाये और श्रुति-स्मृति विहित वैदिक धर्म का पुनरुत्थान करके निवृत्ति मार्ग के वैदिक सन्यास-धर्म को कलिकाल में पुनर्जन्म दिया । उनके विचारों का प्रवाह देश के सभी प्रान्तों और भाषाओं में बड़े वेग से प्रवाहित हुआ, जिसमें छोटे-मोटे मत-मतान्तर दूबते-उतराते हुए अन्त में विलीन हो गये । इस विषय में डा० ताराचन्द्र का कथन उल्लेखनीय है—

“Sankra's career is the great watershed in the history of Sankrit Learning Behind him lies the world of ancient ideas, half-reconciled systems, profound but scattered thoughts, rival philosophies, struggling for ascendancy, the changing pantheon and theologies in a fluid condition, a living culture almost anarchic in its exuberance, before him the mediæval world of set ideas, fixed systems, scholastic ingenuity, accretion not growth, explanation not invention, commentaries not philosophies, a stereotyped uniformity The living stream of culture abandons the ancient bed of sanskrit and flows through new channels—Tamil, Telugu and Canarese in the South, Hindi, Bengali, Marathi and Urdu in the North but the abandonment is never quite complete, an increasingly thinning rill continues to linger in the old beds ”

शङ्कर के पश्चात् जितने आचार्य हुए, वे मूलरूप से शङ्कर के ही सिद्धान्तों को लेकर चले या तो उन्होंने शङ्कर के सिद्धान्तों में कोई सुधार प्रस्तुत किया अथवा उनसे विरोध प्रकट किया । इसलिए परवर्ती समस्त वैष्णव-सम्प्रदायों पर शङ्कर का व्यापक प्रभाव कहा जा सकता है । शङ्कर का कथन था कि वास्तव में श्रुति-कथित सिद्धान्तों में कोई विरोध नहीं है, केवल उनकी व्याख्या में अन्तर हो सकता है । वैदिक धर्म के उन्होंने दो स्वाभाविक विभाग 'ज्ञान और आचरण' बताए । पहले विभाग में तो ब्रह्म का स्वरूप-निर्णय कर उसका सम्बन्ध जीव और प्रकृति से लगाया जाता है और दूसरे अर्थात् आचरण-पक्ष में इस पर विचार होता है कि ससार में मनुष्य को किस प्रकार आचरण करना चाहिए । सिद्धान्त रूप से शकराचार्य जी ने अद्वैतवाद की स्थापना की । उनके अनुसार समस्त ससार, जो मनुष्य को चर्मचक्षुषों द्वारा देख पड़ता है असत्य है, सब में एक ही शुद्ध और परम ब्रह्म का अस्तित्व है और उसी की माया से भेद की प्रतीति होती है । वस्तुतः जीवात्मा परब्रह्म का ही स्वरूप है । जब तक इस अभेद का अनुभव नहीं होता तब तक मुक्ति असम्भव है ! एक शुद्ध, बुद्ध, नित्य मुक्त परब्रह्म के अतिरिक्त विश्व में कोई वस्तु स्वतन्त्र नहीं । माया मानवीय दृष्टि में भ्रम उत्पन्न करती है, जो मिथ्या है । शकर के अद्वैतवाद का महावाक्य “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” है ।

उन्होंने ब्रह्म को निर्विशेष माना है। दृश्य का निषेध करके निषेध की सीमा में जो अनुच्छिद्य और शिष्ट रहता है, वही अखण्ड चिन्मात्र, एक रस, अद्वितीय ब्रह्म है। उमका निरूपण विधानात्मक शब्दों में नहीं हो सकता, वह केवल स्थूल नहीं है, अणु नहीं है, दीर्घ नहीं है, शब्द-स्पर्श वाला नहीं है, अदृश्य है, अलक्ष्य है, अलक्षण है, अग्राह्य है। इन्हीं शब्दों के द्वारा उसका संकेत किया जा सकता है। परमार्थ दृष्टि से वे ब्रह्म की सगुणता स्वीकार नहीं करते और कहते हैं कि श्रुतियों में जहाँ सगुण ब्रह्म का वर्णन आया है, वह केवल व्यावहारिक दृष्टि से उपासना की सिद्धि के लिये है। अतः ब्रह्म का वास्तविक रूप निर्गुण ही है।

शाङ्कर सम्प्रदाय का आचरण-सिद्धान्त भी बड़े महत्त्व का है। उमके अनुसार स्मृति-ग्रन्थों में निरूपित आचार-व्यवहार भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है क्योंकि उसके बिना न तो चित्त-शुद्धि ही सम्भव है और न ही ब्रह्मात्मैक्य-ज्ञान प्राप्त करने की योग्यता ही प्राप्त हो सकती है। अतएव शंकराचार्य जी के सिद्धान्त के इस पक्ष (आचरण पक्ष) के अनुसार कर्म करना भी अनिवार्य है किन्तु अन्त में कर्म को भी त्याग कर सन्यास लेना पड़ेगा क्योंकि सब वासनाओं और कर्मों के छूटे बिना ब्रह्म-ज्ञान सम्भव ही नहीं है। इन्हीं को शांकर मत के अनुसार निवृत्ति-मार्ग कहा गया है। इसी को सन्यास-निष्ठा या ज्ञान-निष्ठा भी कहते हैं। शंकराचार्य जी ने अपने मत के दोनों ही पक्षों की सगति उपनिषदों, ब्रह्मसूत्र और गीता से लगाई है और उक्त ग्रन्थों को ज्ञान तथा कर्म का समुच्चय करने वाला ही बताया है। यद्यपि शङ्कर से पहले भी इन ग्रन्थों पर सन्यास-मार्ग का विवेचन करने वाले भाष्य लिखे गये थे, परन्तु उनकी तिथि निर्णय करना कठिन कार्य है, गीता का 'पैशाच' भाष्य हनुमान् जी कृत प्रसिद्ध है। वास्तव में यह भाष्य भागवत के टीकाकार हनुमान् पण्डित का है, पवन सुत हनुमान् का नहीं। आगे चलकर कुछ आचार्यों ने शङ्कर का ही अनुसरण किया।

तर्क-सम्मत और समयापेक्षित होते हुए भी शंकर के इस मत को पूर्ण नहीं कहा जा सकता था, क्योंकि इसके दोनों पक्षों में पूर्ण समन्वय का अभाव था। एक ओर तो ब्रह्म की अद्वैतता को उस अमूर्त स्थिति तक पहुँचा दिया था कि सामान्य व्यक्ति उसकी प्रक्रिया से चौंधिया जाय (यह आदर्शवाद की सीमा थी) और दूसरी ओर सत्ता के महत्त्व को स्वीकार करके भी उसकी निःसारता और मिथ्यात्व के प्रतिपादन द्वारा साधारण मानव-समाज की ओर से मनुष्य को विमुख कर दिया। सन्यास को आवश्यक बता कर समाज-धर्म की भी उपेक्षा की गई। फिर भी इसका बड़ा गहरा प्रभाव समाज पर पड़ा। 'अदियार' और 'आलवार' भक्तों की रागात्मिका भक्ति-भावना के ऊपर धर्म का यह बौद्धिक विश्लेषण विजय प्राप्त न कर सका और समय पाकर उस भावना का स्रोत तर्क के इन प्रस्तारों को भेद कर निर्झरिणी के रूप में फूट निकला, जिसको आधार मान कर वैष्णव और शैवाचार्यों ने अपने-अपने सम्प्रदायों का प्रचार किया, परन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं है कि भक्तों की परम्परा समाप्त हो गई। अब एक ओर तो भक्त और सन्त अपनी अटपटी बानी में अपने हृदय के उद्गार गीतों में प्रस्फुटित करते रहे, दूसरी ओर विद्वान् आचार्य अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन करने लगे। हम पहले संकेत कर चुके हैं कि इन सभी सम्प्रदायों का उद्देश्य एक ओर तो बौद्ध मत और जैन मत को नीचा दिखाना था और दूसरी ओर अपने-अपने सम्प्रदाय की उपयोगिता सिद्ध कर उसका जनता में प्रचार करना।

रामानुजाचार्य

वैष्णवाचार्यों में सबसे पहले नाथमुनि हुए, जो श्रीरङ्गम् में दनवी शताब्दी में विद्यमान थे। उनके पौत्र और उत्तराधिकारी यामुन-मुनि रामानुजाचार्य के गुरु थे। यामुनाचार्य

शकर के मिथ्यात्ववाद को भक्ति का विरोधी समझते थे। इसलिये उन्होंने अपने प्रिय शिष्य रामानुज को शकर के मिथ्यान्त का खण्डन करने का उपदेश दिया। रामानुजाचार्य का जन्म मद्रास के समीप त्रिपुटी नामक स्थान पर सन् १०१६ में हुआ और मृत्यु श्रीरङ्गम् में सन् ११३७ में। उनके पिता का नाम केशव और माता का नाम कान्तिमती था। उनके प्रारम्भिक गुरु यादवप्रकाश शकर मत के अनुयायी थे और काञ्चीवरम् में रहते थे। अद्वैतवाद के विषय में उनका अपने गुरु से मत-भेद था, अतएव इन्हें वहाँ से हटना पड़ा। फिर इन्होंने 'प्रबन्धम्' के गीतों का यथावत् अध्ययन किया। इसके अनन्तर वे यामुनाचार्य के शिष्य हुए और उन्होंने श्रीरङ्गम् में अपने सम्प्रदाय की स्थापना की। यामुनाचार्य की मृत्यु के पश्चात् वे उनके उत्तराधिकारी हुए और इन्होंने अपने भक्ति विषयक मिथ्यान्तों पर अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया। उत्तरी भारत के तीर्थ-स्थानों की यात्रा करते हुए वे काशी भी गये थे। प्रसिद्धि है कि तत्कालीन चोलराज कुल्लोटुङ्ग प्रथम (१०६५ ई०) ने इन पर पर्याप्त अत्याचार किये क्योंकि वह इनको शैव-धर्म में दीक्षित करना चाहता था, इसलिये उस राज्य को त्यागकर इन्हें यादव वंशीय हौयसल राजाओं की शरण आना पड़ा। वहाँ इन्होंने तत्कालीन राजा विट्टलदेव को अपने सम्प्रदाय में दीक्षित किया। यह घटना स० १०६८ ई० की है, रामानुजाचार्य के निम्नलिखित ग्रन्थ प्रसिद्ध है —

वेदान्तसार, वेदान्त-संग्रह, वेदान्त-दीप तथा ब्रह्म-सूत्र और भगवद्गीता के भाष्य। इस प्रकार अपने सम्प्रदाय को शास्त्र-सम्मत सिद्ध करने के लिये इन्होंने 'प्रस्थान-त्रयी' (उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र, तथा गीता) पर भाष्य लिखे। उन्होंने शकर के माया, मिथ्यात्ववाद दोनों को झूठा सिद्ध किया और बताया कि यद्यपि जीव, जगत् और ईश्वर ये तीनों तत्त्व भिन्न-भिन्न हैं तथापि जीव (चिद्) और जगत् (अचित्) ये दोनों एक ही ईश्वर के शरीर हैं अतएव चिदचिद्विशिष्ट ईश्वर एक ही है और फिर ईश्वर-शरीर के इस सूक्ष्म चित् अचित् से ही स्थूलचित् और स्थूल अचित् (क्रमशः अनेक जीव और जगत्) की उत्पत्ति हुई। यह मत तत्त्व-ज्ञान की दृष्टि से तो विशिष्टाद्वैत कहलाया, परन्तु आचरण की दृष्टि से इसमें भक्ति का ही प्राधान्य रहा। इसमें कर्म-निष्ठा को स्वतन्त्र न मानकर ज्ञान-निष्ठा की उत्पादयित्री माना गया है। इस प्रकार रामानुजाचार्य ने शकरमत के 'अद्वैत ज्ञान' के स्थान पर विशिष्टाद्वैत और 'सन्यास' के स्थान पर 'भक्ति' की प्रतिष्ठा कर दोनों में भेद किया, परन्तु आचार-दृष्टि से भक्ति को ही अन्तिम निष्ठा अङ्गीकार किया, जिससे वर्णाश्रम-विहित सासारिक कर्म भी गौण हो गये। तात्त्विक रूप से इन्होंने चित् और ईश्वर को आधार मानकर अपने मत का प्रतिपादन किया और उसकी पुष्टि उपनिषदों द्वारा की। ईश्वर को इन्होंने सर्वोपरि माना, जो सर्वगुण सम्पन्न, अनुपम, अद्वितीय और महान् है, वही सब का स्वामी है, विश्वात्म स्वरूप है, उसको 'पुरुषोत्तम' कहा गया है, वह दोषों और त्रुटियों से रहित है और अपनी इच्छाओं को पूरा करने के लिए उसकी अनन्त शक्ति है। उत्पत्ति, पालन और सहार करने की शक्ति उसी में है, उसकी सृष्टि का अभिप्राय एक स्थिति से दूसरी स्थिति का परिवर्तन है तथा कर्म और क्रिया उसी की चेष्टाएँ हैं। सर्वप्रथम ईश्वर एकाकी था फिर उसी से प्रकृति और जीव की उत्पत्ति हुई। यद्यपि प्रकृति और जीव दोनों सत्य हैं, फिर भी उनकी सत्ता उसी पर निर्भर है। प्रत्येक कल्प के अन्त में प्रलय होती है और सब कुछ उसी में विलीन हो जाता है, केवल तमस अवशिष्ट रहता है। यही ब्रह्म का शरीर है किन्तु यह इतना सूक्ष्म होता है कि इसकी सत्ता अलग कल्पित नहीं की जा सकती, इसीलिये यह एक है, फिर वह अपने आपको अनेक में परिवर्तित कर लेता है और इस नामरूपात्मक जगत् की सृष्टि होती है। इस प्रकार

सृष्टि का हेतु वही है किन्तु उस हेतु का विकास ही कार्य-रूप सृष्टि है। उपासना और ध्यान के लिये उसके पाँच रूप माने गये हैं

(१) परब्रह्म—यह परब्रह्म स्वरूप वैकुण्ठ में रहता है। वैकुण्ठ अनेक प्रकार की विलास-सामग्रियों से सुसज्जित है। 'श्री', 'भू' और 'लीला' नाम की स्वर्गीय स्त्रियाँ उसकी सेवा करती हैं। यह शंख, चक्र, गदा और पद्म से सुशोभित हैं। अनन्त, गरुड, विश्वक्सेन आदि मुक्त आत्माएँ उसके साथ विहार करती हैं।

(२) व्यूह—इस स्वरूप में परब्रह्म के चार स्वरूप हो जाते हैं—वासुदेव, सकर्पण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध।

(३) विभव—यह स्वरूप भगवान् के मत्स्य, कच्छप आदि दस अवतारों से सम्बन्ध रखता है।

(४) अन्तर्यामी—इस स्वरूप में यह योगियों के हृदय में प्रवेश करता है और घट-घट में वास करने वाला है।

(५) अर्चा—इस स्वरूप में उपासकों द्वारा इसकी अनेक मूर्तियों की कल्पना की जाती है। कुछ आचार्यों ने 'व्यूह' में 'वासुदेव' के अतिरिक्त शेष तीन रूपों की कल्पना की है। शङ्कर ने तो आत्मा की पृथक् सत्ता स्वीकार नहीं की है, परन्तु रामानुजाचार्य ने आत्मा का अनेकत्व स्वीकार करके उनको तीन कोटियों में विभाजित किया है, १—वद्व, २—मुक्त, ३—नित्य। वद्व आत्माओं की अनेक कोटियाँ हैं, जो ब्रह्मादेव से लेकर कृमि-कीटों और वनस्पतियों तक फैली हैं। मनुष्य जातीय वद्व-जीवात्माओं के भी दो भेद हैं।

(१) आनन्द के इच्छुक और (२) मुमुक्षु। आनन्द के इच्छुक प्राणियों में कुछ तो भौतिक आनन्द को ही अपना लक्ष्य बनाकर उसी की प्राप्ति के हेतु द्रव्यादि-संग्रह में तत्पर रहते हैं और कुछ दिव्य आनन्द की खोज में तीर्थ-यात्रा, यज्ञ, पुण्य, जप, व्रत आदि का आश्रय लेते हैं। मुमुक्षु आत्माओं में से कुछ 'केवली' कहलाते हैं, जो अपनी आत्माओं को सासारिक दोषों से रहित कर लेते हैं और कुछ नित्य-आनन्द की खोज में रहते हैं, वे भी भक्त कहलाते हैं। भक्ति के लिये कर्म-योग और ज्ञान-योग दोनों ही अपेक्षित हैं। कर्म-योग में यज्ञ, तपस्या, तीर्थयात्रा आदि वेद-विहित सभी कर्म आ जाते हैं, आत्मा की शुद्धि हो जाती है और ज्ञानयोग की प्राप्ति होती है, जिसके कारण जीवात्मा अपने आपको प्रकृति से भिन्न समझता है। यही ज्ञान-योग भक्ति का हेतु है। यम नियम आदि अष्टाङ्ग योग भी भक्ति-योग में अपेक्षित हैं। समर्पण भक्ति का सर्वश्रेष्ठ अङ्ग है, इसे प्रपत्ति कहा गया है, प्रपत्ति के अधिकारी शूद्र भी हो सकते हैं। भक्ति के इन साधनों के अतिरिक्त 'अर्थ पञ्चक' में आचार्या-भिमान योग' नामक एक और साधन है जिसके अनुसार शिष्य सब कुछ गुरु को अर्पण कर देता है। भक्ति के अनेक प्रकारों का विधान किया गया है। रामानुजाचार्य ने अपने सम्प्रदाय के सिद्धान्तों में उपनिषद्, ब्रह्म-सूत्र पुराण आदि सभी का आधार ग्रहण किया और सृष्टि का क्रम सांख्य-शास्त्र के अनुसार स्वीकार किया। वास्तव में उनका यह वैष्णव सम्प्रदाय 'पाचरात्र' के वासुदेव-सम्प्रदाय से मिलता जुलता है जिसमें नारायण और विष्णु के तत्त्वों का समावेश हो गया है और नारायण को विशेष महत्त्व मिला। इस सम्प्रदाय के उपदेशों में यह ध्यान रखने के योग्य बात है कि न तो कहीं गोपालकृष्ण का ही नाम आया है और न ही राम को कोई महत्त्वपूर्ण स्थान मिला है। भगवान् के जिन स्वरूपों का वर्णन भगवद्गीता में

हुआ है, उन्हीं का उन्होंने विशेष रूप से उल्लेख किया है। ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने परम्परागत भक्ति को ब्राह्मण धर्म के सञ्चि में ढालने का प्रयत्न किया। सब से बड़े महत्त्व की बात यह है कि उन्होंने ग्रपना भक्ति-मार्ग शूद्रों के लिये भी उन्मुक्त कर दिया। आगे चलकर स्वामी रामानन्द, नामदेव और तुकाराम ने इस पक्ष पर विशेष बल दिया। जहाँ तक प्रपत्ति का प्रश्न है, उसके सम्बन्ध में यह भी अनुमान लगाया जाता है कि यह ईसाइयत की देन है; परन्तु यह बहुत दूर की सूझ ही प्रतीत होती है। 'रामानुज' के सम्प्रदाय का नाम 'श्री सम्प्रदाय' है। 'श्री सम्प्रदाय' में निश्चित दिनों में शूद्रों को भी मन्दिर-प्रवेश का अधिकार दे दिया गया है और कुछ शूद्र इस सम्प्रदाय में दीक्षित भी थे।

रामानुजाचार्य के सिद्धान्तों के अध्ययन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि भक्ति-मार्ग के परिनिष्ठित स्वरूप की स्थापना सब से पहले रामानुजाचार्य ने ही की और भक्ति के इस स्वरूप ने उत्तर-भारत के भक्ति-ग्रान्दोलन को पूर्णतया प्रभावित किया। रामानुज सम्प्रदाय के अनुयायियों की सख्या उत्तरी भारत में इतनी नहीं है जितनी दक्षिण भारत में। आगे वेण्णव-मत के जितने भी प्रचारक हुए सभी ने शकर के 'मायामिव्यात्व' के सिद्धान्त का खण्डन कर भक्ति की स्थापना की, परन्तु सिद्धान्त रूप से रामानुजाचार्य का मत एक प्रकार से शकर के मत से समझौता ही था, क्योंकि अन्ततोगत्वा कर्म-आचरण से चित्त-शुद्धि होने के पश्चात् ज्ञान की प्राप्ति होने पर सन्यास ग्रहण कर ब्रह्म-चिन्तन में लगा रहना (शङ्कर) या प्रेम-पूर्वक वासुदेव-भक्ति में तत्पर रहना और ईश्वर के प्रति सर्वस्व समर्पण करना (रामानुज) दोनों ही बातें कर्म-योग की दृष्टि से एक हैं, और ये दोनों ही मार्ग निवृत्ति-विषयक कहे जा सकते हैं। इसलिये आगे के आचार्यों ने विशिष्टाद्वैत को भी अद्वैत का ही एक सुधार समझा।

मध्वाचार्य

माया को किसी रूप में मिथ्या मानकर चलने वाले सम्प्रदायों का खण्डन कर भगवद्-भक्ति को ही सच्चा मोक्ष-साधन बतलाने वाले इस रामानुज-सम्प्रदाय के पश्चात् एक तीसरा सम्प्रदाय निकला, जिसको 'द्वैत-सम्प्रदाय' कहते हैं। इसके प्रवर्तक मध्वाचार्य थे। आचार्य मध्व का जीवन-चरित 'माधव-विजय' में, जिसका सम्पादन त्रिविक्रम के पुत्र नारायण द्वारा हुआ था, विस्तार से लिखा है। इसके अनुसार राजपीठ नामक नगर में मध्यगेह भट्ट के यहाँ इनका जन्म हुआ। इनका जन्म-नाम वासुदेव था और ये अच्युतप्रकाशाचार्य के शिष्य थे। दीक्षित होने के पश्चात् ये बदरिकाश्रम में गये और वहाँ से राम तथा वेदव्यास की मूर्तियाँ लाये। सन्यास ग्रहण करने पर इनका नाम 'आनन्दतीर्थ' हुआ। सम्प्रदाय के अनुसार इनका समय सवत् १०४० से १११६ तक माना जाता है परन्तु भण्डारकर सम्प्रदाय के इस कथन को नहीं मानते, उनके अनुसार मध्वाचार्य का समय वि० स० १२५४ से १३३३ तक था। अपने इस कथन की सगति उन्होंने आचार्य मध्व के 'महाभारत-तात्पर्य' से भी लगाई है और शिला-लेखों के भी पमाण दिये हैं। मध्वाचार्य ने शकर के अद्वैत और रामानुज के विशिष्टा-द्वैत के विरोध में अपने मत की स्थापना की और भागवत पुराण को अपने मत का आधार बनाया। उन्होंने ईश्वर जीव और प्रकृति के पाँच-पाँच भेदों पर विशेष रूप से विचार किया— (१) ब्रह्म और जीवात्मा, (२) ब्रह्म और जड-जगत् (३) जीवात्मा और जड-जगत् (४) एक जीवात्मा और दूसरी जीवात्मा, (५) एक जड पदार्थ और दूसरा जड-पदार्थ। सृष्टि की रचना के विषय में उन्होंने वैशेषिक शास्त्र को आधार माना। ब्रह्म को उन्होंने असख्य गुणों का आधार माना है और उसके कार्य-विधान को आठ श्रेणियों में विभाजित किया है—उत्पत्ति,

पालन, लय, नियन्त्रण, आवरण, बोधन, बन्धन तथा मोक्ष । ब्रह्म को उन्होंने पूर्णतया स्वतंत्र तथा जीवात्मा और प्रकृति से भिन्न माना है । वह विभिन्न अवतार धारण करता है, जिनमें उसके सभी गुणों का अवतरण होता है । लक्ष्मी उसमें भिन्न है किन्तु उमकी आश्रिता है और उसी के इ गित पर उसके कार्य-विधान का सम्पादन करती है । इस लक्ष्मी के अनेक रूप हैं, जैसे श्री, भू, ह्री, दक्षिणा, सीता, सत्या, रुक्मिणी आदि । ये प्रवृत्तियों को चेतन और अचेतन दो प्रकार की मानते हैं । जीवों की सख्या उन्होंने अनन्त मानी है, जो तीन वर्गों में विभाजित हैं

१—मुक्ति-योग्य, २—नित्य-संसारी, ३—तमो-योग्य । जब जीव मुक्त भी हो जाता है तो भी जीव-जीव में तथा ईश्वर और जीव में पार्थक्य बना ही रहता है । इन्होंने मुक्ति के चार भेद माने हैं—१—कर्म-क्षय, २—उत्क्रान्ति का लय, ३—अचिरादि-मार्ग तथा ४—भोग । मुक्ति-योग को वे चार प्रकार का मानते हैं—१—सालोक्य, २—सामीप्य, ३—सारूप्य तथा ४—सायुज्य । कर्म-क्षय नाम की मुक्ति में सञ्चित पाप-पुण्य का तो क्षय हो जाता है परन्तु प्रारब्ध कर्म बने ही रहते हैं । जब प्रारब्ध कर्म का भी क्षय हो जाता है तो जीव ब्रह्म-नाडी या सुषुम्ना के सहारे उत्क्रमण करता है और उसे पार करने पर अपने जीवन को भूल जाता है । उसके हृदय का द्वार खुल जाता है और हृदय-स्थित भगवान् ब्रह्म-द्वार से निकल कर उसे और ऊपर ले जाते हैं । तब वैकुण्ठ लोक में पहुँचकर जीव को भगवान् के 'तुर्य' रूप का साक्षात्कार होता है । वही उत्क्रमण-लय मोक्ष की अवस्था है । 'अचिरादि मार्ग मुक्ति' उन ज्ञानी भक्तों के लिये है, जिनके प्रारब्ध-कर्म का क्षय नहीं हुआ हो और जो सुषुम्ना की पास की नाडी के द्वारा ऊर्ध्व-गमन करते हैं तथा अचिरादि लोको में पहुँचते हैं, फिर वहाँ से वायु-लोक होते हुए ब्रह्म-लोक में पहुँच जाते हैं । भोग-मुक्ति में जब ज्ञानी-भक्त के प्रारब्ध-कर्मों का क्षय हो जाता है तो वे श्वेतद्वीप में पहुँच जाते हैं, जहाँ उन्हें नारायण का दर्शन होता है, जिनकी आज्ञा से वे फिर पृथ्वी पर आकर परमानन्द का उपभोग करते हैं ।

इस जगत् को उन्होंने प्रपञ्च माना है क्योंकि यह पाँच प्रकार के भेदों से युक्त है । परमात्मा के समान ही जगत् को भी वे मत्स्य मानते हैं और उसके पाँचो भेदों को भी । मुक्ति-प्राप्ति के लिये जीव को उन पाँचों का ज्ञान प्राप्त करना नितान्त आवश्यक है । पदार्थों की सख्या उन्होंने दस मानी है—दृश्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशिष्ट, विशेष, अशी, शक्ति, माहृश्य तथा अभाव । दृश्य पदार्थों बीस माने हैं—परमात्मा, लक्ष्मी, जीव, आकाश, प्रकृति, गुणत्रय, महत्त्व, ग्रहकार, बुद्धि, मन, इन्द्रिय, तन्मात्रा, भूत, ब्रह्माण्ड, अविद्या, वर्ण, अन्धकार, वासना, काल और प्रतिबिम्ब । अन्य पदार्थों का भी विस्तृत, विवेचन करते हुए उन्होंने शक्ति-पदार्थ पर विशेष बल दिया है और उसके चार भेद किये हैं—(१) अचिन्त्य-शक्ति (२) आधेय शक्ति (३) सहज शक्ति, (४) पद-शक्ति । इन में अचिन्त्य शक्ति विशेष महत्त्व रखती है क्योंकि इसकी पूर्णता ईश्वर में है । भगवान् की इन अचिन्त्य-शक्ति का नाम ही ऐश्वर्य है और ईश्वर में विरुद्ध-धर्मत्व का भी यही कारण है । आधेय शक्ति आरोपित शक्ति का नाम है । जब किसी मूर्ति में देव-शक्ति का आह्वान किया जाता है और उसमें प्राण-प्रतिष्ठा की जाती है, वह आधेय-शक्ति कहलाती है । सहज-शक्ति पदार्थों के स्वभाव और प्रकृति के अनुसार नित्य और अनित्य दो प्रकार की होती है । पद और पदार्थ के सम्बन्ध को पृथक् करने वाली शक्ति पद-शक्ति होती है ।

इन मत के मानने वाले अधिकतर कनाडी जिलो, वम्बई प्रान्त, मँसूर और पश्चिमी घाट में पाये जाते हैं । उत्तरी भारत में उनकी सख्या अधिक नहीं है । भारत में इन मत के

प्राग्वन्दीयं ने ३७ गन्धों का प्रणयन किया। उन्होंने अपने मत की पुष्टि में पाचरात्र-सहिताग्रो का आधार भी ग्रहण किया है। इस सम्प्रदाय की उल्लेखनीय बात यह है कि इसमें व्यूह तथा वासुदेव आदि का स्थान नहीं है। परमात्मा को विष्णु नाम से अभिहित किया गया है। राम और कृष्ण की उपासना भी विहित है परन्तु गोपानकृष्ण, गोप अथवा राधा का कहीं उल्लेख नहीं है। इससे हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि पुराने वासुदेव धर्म और भागवत धर्म के स्थान पर इन्होंने नवीन वैष्णव-धर्म को जन्म दिया, और पाँच रात्र को भी अधिक महत्त्व नहीं दिया। चैतन्य तथा मध्व के उपदेशों से समाज में भक्ति-भावना का प्रचार हुआ और उत्तरी भारत में भी इसकी लहर फैली। अब तक व्यवस्थित रूप से इस भक्ति-सम्प्रदाय का प्रचार उत्तरी भारत में नहीं हुआ था क्योंकि रामानुजाचार्य और 'मध्वाचार्य' ने दक्षिण की ही अपने प्रचार का केन्द्र बनाया था। उत्तरी-भारत में भक्ति का प्रचार करने वाले आचार्यों को दो श्रेणियों में रखा जा सकता है— १—संस्कृत के माध्यम से प्रचार करने वाले और २—देश-भाषा के माध्यम से प्रचार करने वाले। संस्कृत के माध्यम से प्रचार करने वालों में सर्वप्रथम नाम निम्बार्काचार्य का है।

निम्बार्काचार्य

निम्बार्काचार्य के समय का भी अभी तक कोई निश्चय नहीं हो सका है। भण्डारकर ने हस्तलिखित पुस्तकों के आधार पर इनके समय का निर्धारण किया है और उनका निघन सन् ११६२ में माना है।^१ परन्तु प्रागे चलकर इस तिथि के विषय में भी सदेह प्रकट किया है। यदि उन्हें उक्त समय में ही प्रादुर्भूत माना जाय तो वे 'रामानुजाचार्य' के लगभग समकालीन ठहरते हैं, वे जाति के तैलङ्ग ब्राह्मण थे और इनका जन्म वैल्लरी जिले में निम्ब अथवा निम्बपुर ग्राम में हुआ था। इनका जन्म वैशाख शुक्ला तृतीया को माना जाता है। इनके पिता का नाम जगन्नाथ और माता का नाम सरस्वती था। इनके मतावलम्बी इन्हें विष्णु के सुदर्शन-चक्र का अवतार मानते हैं। इसकी पुष्टि में एक कथा भी प्रचलित है कि उन्होंने नीम वृक्ष पर सुदर्शन चक्र का आह्वान किया था, जिससे उसे सूर्य समझ कर उन साधकों ने भी जो सूर्यास्त होने पर भोजन नहीं करते थे भोजन कर लिया। कहा जाता है कि तभी से इनका नाम निम्बार्क या निम्बादित्य हुआ। इससे पहले इनका नाम नियमानन्द था। इन्होंने जिस मत का प्रचार किया, उसे भेदाभेद अथवा द्वैताद्वैत कहते हैं। कुछ विद्वानों का कथन है कि भेदाभेदवादी श्री भास्कराचार्य तथा निम्बार्काचार्य दोनों एक ही व्यक्ति थे, किन्तु जैसा कि गोपीनाथ कविराज ने लिखा है, ये दोनों आचार्य पृथक्-पृथक् व्यक्ति थे,^२ निम्बार्क ने प्रपत्ति के सिद्धान्त पर विशेष बल दिया। इनके सम्प्रदाय को सनक सम्प्रदाय भी कहते हैं। यद्यपि ये दाक्षिणात्य थे तथापि अधिकतर वृन्दावन में ही रहे। जैसा कि हम पहले कह आये हैं कि ये सर्वप्रथम आचार्य थे, जिन्होंने उत्तरी भारत में राधाकृष्ण की भक्ति को महत्त्व दिया। इनके अनुयायियों की संख्या उत्तरी भारत में—विशेष कर बंगाल और ब्रज में—अधिक है। इनके अनुयायी दो श्रेणियों में विभक्त हो गये—सन्यासी और गृहस्थी। इनके दो ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं—(१) 'वेदान्त-पारिजात-सौरभ' और (२) दशश्लोकी। एक २५ श्लोकों का स्तोत्र भी, जिसका नाम 'सविशेष निर्विशेष श्री कृष्ण स्तवराज' है, निम्बार्क द्वारा रचित बताया जाता है। 'वेदान्त-पारिजात सौरभ' ब्रह्म-सूत्रों की सक्षिप्त व्याख्या है। इस सम्प्रदाय का साहित्य बहुत अधिक नहीं है। निम्बार्क के उत्तराधिकारी श्रीनिवास ने

‘वेदान्त-पारिजात’ पर भाष्य लिखा और निम्बार्क मे ३२ वें आचार्य हरिव्यासदेव ने ‘दश श्लोकी’ पर । इस सम्प्रदाय के १३ वे आचार्य देवाचार्य ने सिद्धान्त जाह्नवी नामक ग्रन्थ लिखा, जिस पर उनके शिष्य सुन्दर भट्ट ने एक टीका लिखी । इस सम्प्रदाय के ३० वें गुरु केशव काश्मीरी ने ‘ब्रह्म-सूत्र’ पर भाष्य लिखा ।

निम्बार्कचार्य की ‘दशश्लोकी’ में उनके सिद्धान्तों का विवेचन हुआ है और जैसा कि ऊपर लिखा जा चुका है, हरिव्यासदेव ने उस पर टीका लिखी है तथा सिद्धान्तों का विस्तृत विवेचन किया है । इन दस श्लोकों का माराश निम्नलिखित है

१—जीवात्मा ज्ञान-स्वरूप है परन्तु हरि पर आश्रित है । वह अगुरूप है, विभिन्न शरीरों में पृथक्-पृथक् है, अनन्यविशिष्ट और ज्ञानी है ।

२—यह जीवात्मा अनादि माया से बद्ध रहता है और तीन गुणों में मयुक्त रहता है । ईश्वर की कृपा से ही उसे अपनी प्रकृति का ज्ञान होता है ।

३—अचेतन पदार्थ तीन प्रकार के माने हैं—अप्राकृत प्राकृत तथा काल । प्रकृति में उत्पन्न पदार्थों के प्राय तीन रग—रक्त, श्वेत तथा कृष्ण होते हैं ।

४—मैं कृष्ण का ध्यान करता हूँ, जो व्यूह अवयवों वाला है और सर्वश्रेष्ठ है । सब दोषों से रहित कल्याणकारी और सर्व-गुण-सम्पन्न है ।

५—मैं वृषभानु की कन्या राधिका का ध्यान करता हूँ, जो कृष्ण के वामाङ्ग में सुशोभित है, हजारों स्त्रियों से परिसेवित हैं और सब कामनाओं को पूर्ण करने वाली है ।

६—अज्ञानान्धकार से मुक्ति पाने के लिए प्राणियों को निरन्तर परब्रह्म की उपासना करनी चाहिये । नारद मच्चे ज्ञानी और सत्य के अन्वेषक थे । उन्हें यह ज्ञान मदानन्द आदि ने दिया था ।

७—श्रुति-स्मृतियों के अनुसार सब आत्माओं का मूल स्रोत ब्रह्म है, अतएव ब्रह्म सत्य है । जो वेदों को जानते हैं, उनका भी यही सिद्धान्त है । स्मृति और सूत्रों के अनुकूल जो उसके तीन रूप बताए गए हैं, वे भी सत्य हैं ।

८—कृष्ण के चरणारविन्दों को छोड़ कर और कोई गति नहीं है । ब्रह्मा शिव आदि भी उनकी वन्दना करते हैं । भक्तों की इच्छा से वे कृष्ण भक्तों के ध्यान के योग्य स्वरूप धारण करते हैं । उनकी शक्ति अचिन्त्य और अप्रमेय है ।

९—उसकी कृपा का बड़ा महत्त्व है । दैन्य आदि भाव उसकी कृपा में ही उत्पन्न होते हैं और उसी से प्रेम रूप भक्ति की प्राप्ति होती है । भक्त द्वारा की गई अनन्य भक्ति द्वारा ही उसकी कृपा प्राप्त हो सकती है । यह भक्ति दो प्रकार की होती है । १—परा, जो श्रेष्ठ है, २—साधना रूपा ।

१०—भक्तों के लिए पाँच पदार्थ जानने आवश्यक हैं, उपास्य का रूप, उपासक का रूप, कृपाफल, भक्ति-फल तथा फल-प्राप्ति के विरोधी ।

निम्बार्क-सम्प्रदाय का यही सार है, इसमें ब्रह्म, जीव तथा प्रकृति का विवेचन हुआ है । इन्हीं सार-सिद्धान्तों की व्याख्या हरि व्यासदेव जी ने की है । ऐसा प्रतीत होता है कि इन सिद्धान्तों का मूल आधार रामानुज के ही सिद्धान्त है क्योंकि इनमें शरणागति अर्थात् प्रपत्ति को विशेष महत्त्व दिया गया है । इसकी विशेषता यह है कि प्रपत्ति के साथ-साथ परमात्मा की कृपा तथा उसके प्रति प्रेम का प्राधान्य है । निम्बार्क की साधना-भक्ति में रामानुज सम्प्रदाय के नभी योग आ जाते हैं, अन्तर केवल इतना है कि रामानुजाचार्य ने तो भक्ति को उपनिष्-

मे विहित उपासना की कोटि मे रखा है और उमके मौलिक हृष को बदल दिया है, जबकि 'निम्बार्क' न भक्ति की मूल भावना को सुरक्षित रखा है। रामानुजाचार्य के सिद्धान्तो से निम्बार्काचार्य के मत मे सब से महान् अन्तर यह है कि रामानुजाचार्य ने तो अपनी भक्ति को नारायण, लक्ष्मी, भू और लीला तक ही सीमित रखा, जबकि निम्बार्क ने कृष्ण और सखियो द्वारा परिचित राधा को ही प्रधानता दी। इस प्रकार उत्तरी भारत में राधा-कृष्ण की भक्ति का शास्त्रीय ढंग से प्रतिपादन निम्बार्क ने किया। वगाल और ब्रजभूमि में इसका विशेष प्रचार हुआ।

विष्णुस्वामी-सम्प्रदाय

पूर्वोक्त चार दाक्षिणात्य आचार्यों के अतिरिक्त विष्णुस्वामी का नाम भी उल्लेखनीय है। इनके सम्प्रदाय का नाम 'शुद्धाद्वैत' बताया जाता है, जिसे 'रुद्र-सम्प्रदाय' भी कहते हैं। इस सम्प्रदाय का कोई ऐतिहासिक विवरण नहीं मिलता। विष्णुस्वामी नाम के भी कई आचार्य हुए हैं। 'पद्म-पुराण' और 'भविष्य-पुराण' में रुद्र-सम्प्रदाय के प्रवर्तक विष्णुस्वामी का उल्लेख है।^१ 'सम्प्रदाय प्रदीप' में लिखा है कि वल्लभाचार्य के समय तक विष्णु-सम्प्रदाय के ७०० आचार्य हो चुके थे। यदि इस कथन को सत्य माना जाय तो विष्णुस्वामी का समय बहुत प्राचीन ठहरता है, परन्तु अन्य पुष्ट प्रमाणों के अभाव में यह कथन मान्य नहीं हो सकता। श्रीधर स्वामी ने 'श्रीमद्भागवत' की टीका में विष्णुस्वामी का उल्लेख किया है। श्रीधर स्वामी का समय १४ वीं शताब्दी निश्चित है। इसलिये विष्णुस्वामी का समय १४ वीं शताब्दी से पहले ही मानना चाहिये। भण्डारकर ने इस विषय मे नाभा जी के 'भक्तमाल' का उल्लेख किया है, जिसके अनुसार विष्णुस्वामी के उत्तराधिकारी, ज्ञानदेव, नामदेव, त्रिलोचन और वल्लभ हुए हैं। इस उल्लेख के आधार पर विष्णुस्वामी का समय १३ वीं शताब्दी के मध्य में ठहरता है। 'गौडीय दशम खण्ड' के लेख मे एक अन्य विष्णुस्वामी का उल्लेख है, जिनका जन्म सन् ८३० लिखा है और जो काञ्चीनगर में रहते थे।^२ डा० दीनदयालु गुप्त ने एक लेख के आधार पर लिखा है।

“राय वहादुर श्री अमरनाथ राय जी का इस विषय पर 'भण्डारकर रिसर्च इन्स्टीट्यूट-एनल्स' मे एक लेख है, जिसमें कहा गया है कि माधवाचार्य और श्री सायणाचार्य के गुरु श्री विद्याशङ्कर थे और विद्याशकर का ही दूसरा नाम 'विष्णुस्वामी' था।”^३

इस प्रकार विष्णु-स्वामी के विषय में कुछ कहना कठिन है। वल्लभ-सम्प्रदाय' की मान्यता के अनुसार वल्लभाचार्य विष्णुस्वामी की परम्परा में ही थे और विष्णुस्वामी ने जिस भक्ति-मार्ग का प्रचार किया था, उसमें मुक्ति की अपेक्षा भक्ति की महत्ता का प्रतिपादन किया गया है। इस सम्प्रदाय के आचार्य वल्लभ-सङ्गल के समय में भक्ति का विशेष प्रचार हुआ, जिन के मार्ग के आधार पर वल्लभाचार्य जी ने अपने मत को प्रतिष्ठित किया। इस सम्प्रदाय के सिद्धान्त के विषय में भण्डारकर लिखते हैं

“The Vedantic theory of Vishnusuamin', which is the same as that of Vallabh, is as follows The one primeval soul was not joyful, because he was alone (BU I 4 3) and desiring to be many, he himself became the inanimate world, the individual soul, and the

१ वैष्णव धर्म • सच्चिद शक्तिदास पृष्ठ २३५

२ 'गौडीय दशम खण्ड पृष्ठ ६२४—२३

३ अष्ट द्वाप और वल्लभ सम्प्रदाय भाग १ पृष्ठ ४२

inward controlling soul These sprang from him like sparks from a burning fire and are his parts (MU II 1) By his own inscrutable power he rendered the properties of intelligence and joy, imperceptible in the first, and his joy alone in the second, while the third has all the attributes, perceptible in it ”¹

अर्थात् सर्वप्रथम एक ही ब्रह्म था, उसकी इच्छा हुई ‘एकोऽह बहुस्याम्’ और वह अचेतन जगत् में परिवर्तित हो गया, जिसका नियन्ता वह स्वयं था। जगत् के सब जीव उससे इस प्रकार उत्पन्न हुए, जिस प्रकार प्रज्वलित अग्नि से स्फुलिङ्ग। अपनी अनन्त शक्ति के द्वारा उसने अदृश्य बुद्धि और आनन्द को उत्पन्न किया और फिर केवल आनन्द को और अन्त में उसके सब गुण प्रकट हुए। ब्रह्म के शुद्ध स्वरूप में दृश्य आनन्द व्याप्त है।

वल्लभाचार्य

राधा और कृष्ण को आधार मानकर भक्ति का प्रचार करने वाले निम्बार्क आचार्य का उल्लेख पहले हो चुका है। उत्तरी भारत में राधाकृष्ण की भक्ति का प्रचार करने वाले दो आचार्य हुए—वल्लभाचार्य और चैतन्य महाप्रभु। वास्तव में भक्ति-आन्दोलन को इन्हीं दो आचार्यों से विशेष शक्ति प्राप्त हुई। ये दोनों ही आचार्य निम्बार्क की भक्ति-परम्परा के अतर्गत आते हैं। इन्होंने भी प्रायः सस्कृत के माध्यम से ही अपने मत का प्रचार किया था। देशी भाषाओं में जिन सम्प्रदायों ने उत्तरी भारत में अपने सिद्धान्तों का प्रचार किया, उनका उल्लेख हम आगे करेंगे। वल्लभाचार्य का जीवन चरित ‘वल्लभदिग्विजय’ में दिया हुआ है। इनका जन्म गोदावरी-तट पर काकरवाड ग्राम में लक्ष्मण भट्ट नामक एक तैलङ्ग ब्राह्मण के यहाँ हुआ था। इनकी माता का नाम इल्लमागारु था। वल्लभ के जन्म के विषय में एक कथा प्रसिद्ध है। लक्ष्मण भट्ट अपनी पत्नी सहित काशी में रहने लगे थे, वही पर उनकी पत्नी ने गर्भ धारण किया। राजनीतिक परिस्थितियों के कारण जब काशी में कुछ अराजकता फैली, तब लक्ष्मण भट्ट अपनी पत्नी और कुछ साथियों के साथ वहाँ से चल दिये। जब वे मध्यदेश के रायपुर जिले में चम्पारण्य नामक वन में होकर जा रहे थे, तब उनकी पत्नी को प्रसव-पीडा हुई। वे वही रुक गये और उनके साथी आगे बढ़ गये। उनकी पत्नी ने एक शमी वृक्ष के नीचे सात मास के शिशु को जन्म दिया, जो जन्म के समय सज्ञाहीन था। मृतक समझकर वे उसे पत्तों से ढककर आगे चल दिये, परन्तु ‘चौडा’ नगर में पहुँच कर उन्हें ज्ञात हुआ कि काशी की स्थिति अब ठीक है, अतएव वे लौट पड़े और लौटते समय वच्चे को जीवित पाया। ‘वल्लभदिग्विजय’ में वल्लभ का जन्म वैशाख कृष्णा एकादशी, रविवार स १५३५ और तिरोधान ज्येष्ठ १०, स० १५८७ माना है।

कहा जाता है कि वल्लभाचार्य जी ने १० वर्ष की आयु में ही वेद, वेदाङ्ग, दर्शन, पुराणों का अध्ययन कर लिया था। स० १५४५ में अपने पिता के निधन के पश्चात् उन्होंने अपनी यात्राएँ आरम्भ कीं और अपनी माता को उनके पितृ-गृह ‘विद्यानगर’ पहुँचा दिया। वल्लभ-दिग्विजय में उनकी यात्राओं का विस्तृत वर्णन है। सर्वप्रथम यात्रा उन्होंने केवल १२ वर्ष की आयु में, सम्वत् १५४६ में की। इन यात्रा में वे दक्षिण भी गये और वहाँ वैष्णव आचार्यों के सिद्धान्तों का सम्यक् अध्ययन किया। विद्यानगर का शास्त्रार्थ भी इसी यात्रा में हुआ और ब्रज की यात्रा भी उन्होंने की, जहाँ सवत् १५५० श्रावण शुक्ला द्वादशी को गोकुल के ठकुरानी घाट पर श्रीमद्भागवत का साप्ताहिक परायण भी उन्होंने किया था।

उनका दूसरी यात्रा स० १५१४ में प्रारम्भ होकर स० १५५८ में पूरी हुई। इस यात्रा में वे गोवर्द्धन भी गये और सम्बत् १५५६ में जब श्रीनाथ जी के स्वरूप का प्राकट्य हुआ, तो उनके मन्दिर की स्थापना की। इस यात्रा से लौटकर स० १५५८ की आषाढ़ कृष्णा पञ्चमी को उन्होंने मधुमङ्गल नामक ब्राह्मण की कन्या महालक्ष्मी से अपना विवाह किया। उनकी तीसरी यात्रा सम्बत् १५५८ से १५६६ तक चली। इसी यात्रा में उनकी प्रेरणा से गोवर्द्धन पर्वत पर पूरनमल खत्री ने श्रीनाथ जी का मन्दिर बनवाया और वे सम्बत् १५६५ में विद्यानगर के प्रसिद्ध शास्त्रार्थ में विजयी हुए, जिसके उपलक्ष में राजा कृष्णदेवराय ने इनका कनकाभिषेक किया। इस यात्रा के पश्चात् ही उन्होंने अपना द्विरागमन किया और प्रयाग के दूसरी ओर यमुना के किनारे पर अडैल नामक ग्राम में रहने लगे। इनके दो पुत्र हुए—गोपीनाथ जी और विट्ठलनाथ जी।

अपनी तीन यात्राओं में उन्होंने अपने मत का प्रचार किया। उनका दार्शनिक सिद्धान्त 'शुद्धार्द्धत' कहलाता है और उनके मत का आचरण-पक्ष 'पुष्टि-सम्प्रदाय'। हमारे चरितनायक सूरदास इसी सम्प्रदाय में दीक्षित थे। इनके सिद्धान्तों का पूर्ण विवेचन यथा स्थान आगे किया जायेगा।

वल्लभाचार्य ने अपनी भक्ति में प्रपत्ति को विशेष स्थान दिया और गोपालकृष्ण की लीलाओं को अलौकिकता प्रदान की। लीला को वल्लभ ने बहुत उच्च स्थान दिया तथा बतलाया कि लीला-पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण भगवान् राधिका के साथ जिस लोक में विहार करते हैं, वह विष्णु और नारायण के वङ्कुष्ठ से भी ऊँचा है और उसे गोलोक कहते हैं। भगवान् की लीलाओं में भाग लेना ही जीवन का सब से बड़ा उद्देश्य है। इसका विस्तृत विवेचन हम आगे करेंगे।

चैतन्य-सम्प्रदाय

वल्लभाचार्य के भक्ति-मार्ग में राधा और कृष्ण के युगल रूप का इतना महत्त्व नहीं है, जितना चैतन्य-सम्प्रदाय में है। वल्लभाचार्य ने तो भक्ति के विधि-विधान और बाह्यरूप पर विशेष बल दिया, जब कि चैतन्य का भाव-पक्ष प्रबल रहा। वे राधा-कृष्ण का कीर्तन करते-करते मूर्च्छित हो जाते थे। भावात्मक कीर्तन के द्वारा ही वे जनता के हृदय को आकृष्ट करने में समर्थ हुए। चैतन्य महाप्रभु वल्लभाचार्य के ही समकालीन थे। 'Cultural Heritage of India' के अनुसार उनका जन्म सन् १४८५ में बंगाल के नवद्वीप स्थान में फाल्गुन शुक्ला पूर्णिमा को हुआ था। इनका जन्म का नाम विश्वम्भर था, इनके पिता का नाम जगन्नाथ मिश्र और माता का शचीदेवी था। जगन्नाथ मिश्र पूर्वी बंगाल में सिलहट में रहते थे और बाद को नदिया चले गये थे। इनके दो पुत्र थे। पहले विष्णुरूप, जो चैतन्य के इतिहास में नित्यानन्द के नाम से प्रसिद्ध है और दूसरे विश्वम्भर। विश्वम्भर को ही लोग बाद में कृष्ण चैतन्य कहने लगे थे। उनके अनुयायी उन्हें कृष्ण का अवतार मानते हैं। वे गौरांग और गौरचन्द के नाम से भी प्रसिद्ध हैं। चैतन्य महाप्रभु का जीवनवृत्त कई ग्रन्थों में कुछ भेद के साथ उपलब्ध होता है। भण्डारकर ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ "Vaishnavism and Shaivism" में चैतन्य का जीवन-वृत्त इस प्रकार दिया है

"२२ वर्ष की अवस्था में उन्होंने लक्ष्मीदेवी से विवाह किया और गृहस्थ जीवन व्यतीत करने लगे। कुछ समय बाद पूर्वी बंगाल में पर्यटन करने के लिए निकल पड़े। माँगना और गाना ही उनका व्यवसाय था, जिससे उन्होंने पर्याप्त धन एकत्र कर लिया। उनकी अनुपस्थिति में उनकी पत्नी का देहान्त हो गया और घर लौट कर उन्होंने दूसरा विवाह कर लिया।

पं की अश्वस्था में वे पिण्डदान के लिए गया गये । वहाँ से लौट कर उन्होंने अपना कार्य किया । धार्मिक रीति-रिवाजों और कर्म-काण्ड के आडम्बर के विरोध में उन्होंने हरि त प्रेम और विश्वास का उपदेश दिया । जाति-पाँति का इन्होंने भी खण्डन किया । कहा है कि उनसे पहले अद्वैताचार्य ने भी इस प्रकार की भक्ति का प्रचार किया था । के भाई नित्यानन्द ने भी उन्हें भक्ति के प्रचार में योग दिया । शनैः शनैः उनके मत चार बढता चला गया । उस समय बंगाल में शाक्तों का बडा जोर था और लोग काली मनसा देवी की उपासना करते थे । वे चैतन्य के बडे विरोधी थे और उनका उपहास कया करते थे और उन्हें तग भी, किन्तु धीरे-धीरे उनके कीर्तन का प्रचार बढता गया । १५१० में चैतन्य सन्यासी हुए और उन्होंने 'केशव भारती' से दीक्षा ली । सन्यासी होने नन्तर वे जगन्नाथ जी गये और फिर ६ वर्ष तक देश का भ्रमण किया । इसी यात्रा में नि कुछ शास्त्रार्थ भी किये और फिर पुरी में आकर रहने लगे, जहाँ सन् १५३३ में उनकी हुई ।”

चैतन्य के विषय में लक्ष्य करने की बात यह है कि अन्य आचार्यों की भाँति अपने दाय को व्यवस्थित रूप देने का प्रयास उन्होंने नहीं किया और न 'प्रस्थानत्रयी' पर कोई य ही लिखा । वे उच्च कोटि के भावुक भक्त थे । उनके जीवन की घटनाओं का उल्लेख 'न्य-चरितामृत' में मिलता है । श्री प्रभुदत्त ब्रह्मचारी ने 'श्री चैतन्य-चरितावली' पाँच ओ में लिखी है, जो गीता प्रेस, गोरखपुर से प्रकाशित हुई है । इसमें चैतन्य के जीवन पर प्ति प्रकाश डाला गया है ।

भगवान् के प्रेम-महोदधि में निमग्न रहने के कारण किसी ग्रन्थ आदि की रचना के ए महाप्रभु के पास समय ही नहीं था । कृष्ण की भक्ति और कीर्तन के महत्त्व के प्रतिपादक के निम्नलिखित ८ श्लोक मिलते हैं—

चेतोदर्पणमार्जनं भवमहादावाग्निनिर्वाणम्
श्रेय कंरवचन्द्रिकावितरणं विद्या-वधू-जीवनम् ।
आनन्दाम्बुधि-वर्द्धनं प्रतिपदं पूर्णामृतास्वादनं
सर्वार्त्तमस्तपनं परं विजयते श्रीकृष्णं सकीर्तनम् ॥१॥

जो चित्तरूपी दर्पण के मँल को मार्जन करने वाला है, सप्सररूपी महादावाग्नि को न्त करने वाला है, प्राणियों को मङ्गलदायिनी कंरवचन्द्रिका का वितरण करने वाला है, विद्यारूपी वधू का जीवन स्वरूप है और जो आनन्द-समुद्र को प्रतिदिन बढाने वाला है, स श्रीकृष्ण-सकीर्तन की जय हो ।

नाम्नामकारि बहुवा निजसर्वशक्ति-
स्तत्रापितानियमित्तं स्मरणेन काल ।

एतादृशी तव कृपा भगवन् ममापि

दुर्द्वैभीदृशमिहाजनिं नानुरागः ॥२॥

नाथ, तुम्हारी कृपा में कोई कसर नहीं और मेरे दुर्भाग्य में कुछ सन्देह नहीं । तुमने अपने समस्त नामों में पूर्ण शक्ति भर दी है, काल-पात्र आदि का कोई नियम अथवा प्रतिबन्ध नहीं । यह तो मेरा ही दुर्भाग्य है कि तुम्हारे इन मधुर नामों से मेरे हृदय में अनुराग उत्पन्न ही होता ।

तृणादपि सुनीचेन तरोरपि सहिष्णुना ।

भगवन्नामानदेन कीर्तनीयं सदा हरि ॥३॥

अर्थात् भागवत वनने वाले को चाहिये कि तृण^१से सी अधिक नम्र और वृक्ष से भी अधिक सहिष्णु बन कर स्वयं मान की इच्छा न कर दूसरो का मान करता हुआ हरि का कीर्तन करे ।

न धन न जन न सुन्दरी
कविता वा जगदीश कामये ।
मम जन्मनि जन्मनीश्वरे
भवताऽङ्कितरहैतुकी त्वयि ॥४॥

हे प्रभो, मैं धन, जन, सुन्दरी, कविता कुछ नहीं चाहता, वस प्रत्येक जन्म में मेरी तुम मे निष्काम भक्ति रहे ।

अयि नदतनूज किंकर पतित मा विपमे भवाम्बुधो ।
कृपया तव पादपकजस्थितधूलिसदृश विंचितय ॥५॥

हे नन्दसुत, विपम ससार मे पडे हुए मुझ सेवक को कृपा करके अपने चरण कमलो पर पडी हुई धूलि के समान समझो ।

नयन गलदश्रुधारया वदन गद्-गद् रुदया गिरा ।
पुलकैर्निंचित वपु कदा तव नाम ग्रहणे भविष्यति ॥६॥

हे प्रभो, तुम्हारे नाम का कीर्तन करते समय मैं किस शुभ क्षण में इस स्थिति को प्राप्त करूँगा कि मेरे नयन अश्रुधारा से, मुख गद्-गद् वाणी से तथा शरीर पुलक से व्याप्त होगा ।

युगायित निमेषेण चक्षुपा प्रवृषायितम् ।
शून्यायित जगत् सर्वं गोविन्दविरहेण मे ॥७॥

प्रभु के विरह मे मेरे पल युगो के समान, आँखें वर्षा के समान तथा विश्व शून्यवत् हो गया है ।

आश्लिष्य वा पादरता पिनष्टु मा—
मदर्शनात्ममहता करोतु वा ।
यथा तथा वा विदधातु लम्पटो
मत्प्राणनाथस्तु स एव नापर ॥८॥

हे सखि, वह धोखेबाज कृष्ण उनके चरणो में रत रहने वाली मुझ (दासी) को हृदय से लगाएँ या चाहे विरह से मर्माहत कर दें, जो कुछ जी में आये, करें, मेरे प्राणनाथ तो वही हैं और कोई नहीं ।^१

महाप्रभु के शिष्यो ने उनके सम्प्रदाय का यथावत् प्रचार किया । श्री नित्यानन्द अर्द्धताचार्य ने वगल में तथा उनके अन्य ६ शिष्यो ने वृन्दावन में महाप्रभु के सिद्धान्तो की धूम मचा दी । महाप्रभु के इन ६ शिष्यो मे रूप गोस्वामी, सनातन गोस्वामी और जीव गोस्वामी विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं । नाभादास ने अपने 'भवतमाल' में इन तीनों का वर्णन इस प्रकार किया है—

बेला भजन सुपक्व कषायन कबहूँ लागी ।
वृन्दावन दृढ वास जुगल चरननि अनुरागी ॥
पोथी लेखन पान अघट अक्षर चित दीनी ।
सद्ग्रन्थन कौ सार सर्व हस्तामलक कीनी ॥

मन्देह-ग्रन्थ-छेदन समय, रस-रास-उपासक पद्म-धीर ।

श्री रूप सनातन भक्ति-जल श्रीजीव गुसाई सर गभीर ॥^१

इन गोस्वामियों ने कई महत्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना की। रूप गोस्वामी के 'भक्ति-रसामृतसिधु', 'उज्ज्वल नीलमणि' तथा 'लघुभागवतामृत'; सनातन गोस्वामी के 'श्रीमद्भागवत दशम स्कन्ध की टीका' तथा 'वृहद् भागवतामृत' और जीव गोस्वामी जी के 'दशम भागवत की टीका', 'पट-सन्दर्भ' तथा 'गोपाल चम्पू' ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। चैतन्य-सम्प्रदाय के साहित्य का प्रचार सन् १६०० के लगभग श्रीनिवासाचार्य जी द्वारा हुआ १८ वीं शताब्दी में इस सम्प्रदाय के आचार्य बलदेव विद्याभूषण ने ब्रह्म सूत्र पर 'गोविन्द भाष्य' लिखा। तभी से इस सम्प्रदाय की गणना अन्य परिनिष्ठित वैष्णव सम्प्रदायों में होने लगी।

इस सम्प्रदाय के मतानुसार कृष्ण ही परम तत्त्व हैं, जो अनन्त शक्ति से युक्त और अनादि हैं। उपासना-भेद से उसके अलग-अलग नाम हो गये हैं, उसकी शक्ति अचिन्त्य है। उसकी शक्ति का प्राकट्य होने पर उसे भगवान् कहते हैं अन्यथा वह ब्रह्म कहलाता है। जब उसकी कुछ शक्ति प्रकट और कुछ अप्रकट होती है तब वह परमात्मा कहलाता है। इस परम तत्त्व का भगवान् स्वरूप ही भक्ति का आलम्बन है। 'लघुभागवतामृत' में परब्रह्म के रूप का विस्तार से विवेचन है परन्तु उसका आधार श्रीमद्भागवत है, जैसा कि अगले अध्याय में प्रकट होगा। 'लघुभागवतामृत' में परब्रह्म के तीन रूप माने हैं: (१) स्वयं रूप, (२) तदेकात्म-रूप तथा (३) आवेशरूप। इन तीनों रूपों में कृष्ण ही स्वयं रूप हैं। उनके भी तीन रूप हैं— (१) द्वारका रूप, (२) मथुरा रूप, (३) व्रज-लीला-रूप। ये तीनों रूप उत्तरोत्तर श्रेष्ठ हैं। तदेकात्मरूप में वह अपनी अभिव्यक्ति दो रूप में कराता है—(१) विलास रूप में और (२) स्वाश रूप में। लीला विशेष के लिए उनकी जो अभिव्यक्ति होती है, वही विलास रूप है, परन्तु जब वे अपना अश किसी रूप में प्रकट करते हैं वही 'स्वाश' रूप कहलाता है और जब वे कुछ कलाओं के साथ विशिष्ट जीवों में प्रकट होते हैं, तब उनका 'आवेश रूप' कहलाता है। भगवान् के अवतार भी तीन प्रकार के माने गये हैं, पुरुषावतार, गुणावतार और लीलावतार। परम श्रीकृष्ण का आवि पुरुषावतार वासुदेव कहलाता है, जो तीन प्रकार का माना गया है—सकर्पण, अनिरुद्ध और प्रद्युम्न। ये पुरुषावतार ही सृष्टि के कारण हैं। गुणावतार रूप में वह विष्णु ब्रह्म और रुद्र का रूप धारण करता है। लीलावतार में परब्रह्म का तदेकात्मरूप और आवेशरूप प्रकट होता है।

भगवान् की तीन शक्तियाँ मानी गई हैं, अन्तरङ्ग-शक्ति, वहिरग और तटस्थ-शक्ति। भगवान् की अन्तरग-शक्ति ही स्वरूप-शक्ति है, जिसे एन्धिनी-शक्ति भी कहते हैं। सत्-चित् मानन्द इसी का सामूहिक रूप है। वहिरग शक्ति माया कहलाती है, जिससे जड प्रकृति का उद्भव होता है। यह माया भी दो प्रकार की होती है १—द्रव्य माया और २—गुण-माया। द्रव्य-माया जगत् का उपादान कारण होती है और गुण-माया निमित्त कारण। इस वहिरग शक्ति और अन्तरग-शक्ति के मध्य की एक तटस्थ-शक्ति है, जो जीवों की उत्पत्ति का हेतु है। चैतन्य महाप्रभु के संप्रदाय में जीव को अणुरूप और नित्य माना है। भगवान् का पूर्णतम स्वरूप गोलोक में रहता है, जिसको चैतन्य-सम्प्रदाय में वृन्दावन-धाम और गोकुल कहते हैं।

जीव जड माया से मुक्त रहता है और उससे छुटकारा पाने पर भी उसे सायुज्य कंबल्य मुक्ति की प्राप्ति होती है। यह मुक्ति भक्ति के द्वारा ही सम्भव है। वह भक्ति दो प्रकार की है—वैधी और रागानुगा। भक्ति का विस्तृत विवेचन हम आगे करेंगे।

चैतन्य-सम्प्रदाय मे कृष्ण-चैतन्य, नित्यानन्द और अर्द्धतानन्द तीन प्रभु माने हैं। नित्यानन्द के अनुगामी नदिया में और अर्द्धतानन्द के शान्तिपुर में निवास करते हैं। चैतन्य-सम्प्रदाय के मंदिर मथुरा, वृन्दावन, तथा वगाल मे, नदिया, अम्बिका और अग्रद्वीप में हैं। अन्य स्थानों पर भी इनके मन्दिर मिलते हैं। आगे चलकर इम सम्प्रदाय के और भी कई सम्प्रदाय हुए।

सुर के सम-सामयिक अन्य सम्प्रदाय

जैसा कि हम पहले कह चुके हैं। दक्षिण के आचार्यों के प्रभाव से राधा-कृष्ण की भक्ति को आधार मान कर कुछ ऐसे सम्प्रदायों का भी जन्म हुआ, जो केवल रागात्मिका भक्ति से प्रेरित होकर अपनी भावना का प्रचार जनता में कर रहे थे। इनमें से कुछ तो युगल रूप की उपासना को प्रधानता देते थे और कुछ केवल राधा की भक्ति-भावना से अनुप्राणित थे। वगाल में तो शक्ति की उपासना का पहले से ही प्रचार था और सहजिया-सम्प्रदाय मे शक्ति की उपासना का विकृत रूप भी हो चना था। हम पहले प्रकरण में बतला चुके हैं कि इस विकृत उपासना के मूल कारणों मे बौद्ध धर्म का प्रभाव भी एक कारण था। इसका वर्णन हम आगे भी करेंगे। यहाँ तो केवल इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि उपासना का वह विकृत रूप ब्रज-भूमि में भी प्रचलित हो गया था। डा० भण्डारकर ने अपने 'वैष्णवविजम एण्ड शैविजम' ग्रन्थ में राधा-विषयक उपासना के इस विकृत रूप की ओर संकेत किया है। वे लिखते हैं

The worship of Radha, more prominently even than that of Krishna, has given rise to a sect, the members of which assume the garb of women with all their ordinary manners and affect to be subject even to their monthly sickness Their appearance and acts are so disgusting that they do not show themselves very much in public, and their number is small Their goal is the realisation of the position of female companions and attendants of Radha, and hence probably they assume the name of Sakhībhavas (Literally, the condition of companions) They deserve notice here only to show that, when the female element is idolised and made the object of special worship, such disgusting corruptions must ensue The worship of Durga in the form of Tripura-sundari has led to the same result 1

इन सम्प्रदायों में हरिदासी-सम्प्रदाय, जिसे सखी-सम्प्रदाय भी कहते हैं, तथा राधा-वल्लभी-सम्प्रदाय विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। सखी-सम्प्रदाय के प्रवर्तक स्वामी हरिदास जी और राधावल्लभी-सम्प्रदाय के प्रवर्तक स्वामी हितहरिवंशी जी थे।

सखी-सम्प्रदाय :

स्वामी हरिदास जी ने सखी-भाव से राधाकृष्ण की 'युगल-उपासना' का प्रचार किया। 'भवतमाल' में 'हरिदास' जी का उल्लेख इस प्रकार हुआ है—

आसधीर उद्योतकर रसिक द्याप 'हरिदास' की ॥
जुगल नाम सो नेम जपत नित कुञ्ज बिहारी ।

प्रबलोकत रहे केलि सखी सुख को अधिकारी ॥
 गान-कला गन्धर्व स्याम स्यामा को तोषे ।
 उत्तम भोग लगाय मोर मरकट तिमि पोषे ॥
 तपति द्वार ठाढे रहें दर्शन आसा जासु की ।
 आसधीर उद्योत कर, रसिक छाप हरिदास की ॥^१

इस पद से यह ज्ञात होता है कि स्वामी हरिदास जी की छाप 'रसिक' थी। उन्होंने आसधीर का नाम प्रकाशित किया। ये मत्सी-भाव से राधा-कृष्ण की उपासना किया करते थे, गान-विद्या-निष्णात थे और उनकी पर्याप्त प्रसिद्धि भी थी। अकबर के दरबार का प्रसिद्ध गायक तानसेन इन्हीं का शिष्य था। तानसेन से सम्बद्ध इनकी अनेक कथायें आजकल भी प्रचलित हैं। हरिदास जी ने व्यवस्थित रूप से किसी सम्प्रदाय की स्थापना नहीं की। पाश्चात्य विद्वानों ने हरिदास जी के विषय में जो लिखा है, वह प्रामाणिक नहीं माना जा सकता, क्योंकि इन नाम के कई महात्मा हो चुके हैं और उन्होंने किसी हरिदास का सम्बन्ध सखी-सम्प्रदाय के स्वामी हरिदास से जोड़ दिया है। इस विषय में प्रो० विल्सन के Essays on the Religions of Hindustan, तथा ग्राउज का Muttra Memoir विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। प्रायः लेवको ने 'भक्तमाल' के उक्त पद के आधार पर 'आसधीर' को स्वामी हरिदास जी का पिता माना है, परन्तु सहचारी शरण ने, जो १८ वीं शताब्दी के अन्तिम चरण में विद्यमान थे, इस सम्प्रदाय के सिद्धान्तों की व्याख्या और आचार्यों के जीवनवृत्त का वर्णन करते हुए हरिदास को आसधीर की ही शिष्य-परम्परा में माना है। हरिदास जी ने ही सखी-सम्प्रदाय को पोषित किया था। महचरी शरण की 'सरस-मजावली' और 'ललित-प्रकाश' दो पुस्तकें प्राप्त हैं। स्वामी हरिदास जी के पद 'हरिदास जी की बानी' के नाम से प्रसिद्ध हैं। सैद्धान्तिक रूप से यह मत निम्बार्क-मत के अन्तर्गत ही आता है। हरिदास जी के अन्य दो ग्रन्थ भी प्रसिद्ध हैं। (१) साधारण सिद्धान्त और (२) रास के पद। इस सम्प्रदाय की विशेष उल्लेखनीय बात यह है कि इसमें भक्ति-भावना पर ही विशेष बल दिया गया है। स्वामी हरिदास जी उच्च कोटि के गायक थे। उन्हें सरस्वती का वरद हस्त प्राप्त था। उनकी प्रतिभा अपूर्व थी। ऐसे भावुक भक्त के लिए सिद्धान्तों का प्रतिपादन दुर्लभ कार्य था। सम्प्रदाय में प्रसिद्ध है कि स्वामी हरिदास जी अलीगढ़ जिले के हरिदास पुर ग्राम में रहने वाले थे। आज भी इनकी गद्दी ब्रज में चली आ रही है। वृन्दावन में श्री वाँकेविहारी जी का मन्दिर हरिदास जी के ममय का ही बना हुआ है।

राधावल्लभी सम्प्रदाय

युगल-उपासना का दूसरा उल्लेखनीय सम्प्रदाय राधावल्लभी सम्प्रदाय कहा जा सकता है, जिसके प्रवर्तक गोस्वामी हितहरिवंश थे। इनके जन्म-सम्बन्ध के विषय में मत-भेद है। 'मिश्र-वन्धुघोष' ने इनका जन्म सन् १५३० (सन् १४७३) में माना है। डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने इनके जन्म-काल को मान्यताओं के विषय में विचार करते हुए लिखा है—

“इस सम्प्रदाय के भक्त प० गोपालप्रसाद शर्मा ने इनका जन्म सन् १५३० में माना है, परन्तु ओरछा-नरेश महाराज भवुकरशाह के राजगुरु हरिरामजी व्यास ने सन् १६२२ (अर्थात् सन् १५६५ ई०) के लगभग उनमें दीक्षा ली थी। इस बात को ध्यान में रख कर

प्राचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने इनका जन्म इसके पश्चात् समझा है। शुक्ल जी के अनुसार यह समय सम्वत् १५५६ अर्थात् सन् १५०२ ई० होना चाहिये।^१

इस सम्वत् की पुष्टि भगवन्मुदित नामक भक्त द्वारा लिखित 'हितहरिवश चरित' से भी हो जाती है। उसमें हितहरिवश जी के जन्म-सम्वत् का उल्लेख इस प्रकार है—

“पन्द्रह मी उनसठ सम्वत्सर वंशाखी सुदि ग्यार सोमवार।

तहें प्रगटे हरिवश हित, रसिक-मुकुट-मरिण भाल।”^२

हित-हरिवश जी का जन्म सहारनपुर जिले के देववन्द ग्राम में हुआ था, इनके पिता का नाम श्रीव्यास था। किम्बदन्ती है कि पहले ये मन्व-सम्प्रदाय के अनुयायी थे परन्तु जब राधा ने इन्हें स्वप्न में दर्शन दिये तो उनके उपासक हो गये और उन्होंने वृन्दावन में एक मन्दिर का निर्माण कराया। नाभादास जी के 'भक्तमाल' में इनका उल्लेख है, जिमसे हित-हरिवश के मित्रांतो पर पर्याप्त प्रकाश पडता है। भक्तमाल का पद इस प्रकार है

“श्री हरिवश गुसाईं भजन की रीति सकृत को जानि है ?

श्री राधाचरण प्रधान हृदय अति सुदृढ उपासी।

कुञ्ज केलि दम्पति तहाँ की करत खवासी।

सर्वसु महाप्रसाद प्रमिद्धता के अधिकारी।

विधि-निषेध नहि दास अनन्य उत्कट-व्रतधारी।

श्री 'व्यास' सुवन पथ अनुसरें सोई भलं पहिचानि है।

श्री हरिवश-गुसाईं भजन की रीति सकृत को जानि है ?”

श्री प्रियादास जी का पद यह है

‘श्री हित जू की रति कोऊ लाखनि में एक जाने।

राधाई प्रधान माने पाछे कृष्ण व्याइये।

निपट विकट भाव, होतन स्वभाव ऐमो

उनकी ही कृपा दृष्टि नैकु क्यों हूँ पाइये।

विधि श्री' निषेध छेद और, प्रान-प्यारे हिये

जिये निजदाम निस-दिन वहे गाइये।

सुखद चरित सब रसिक विचित्र नीके

जानत प्रसिद्ध कहा कहिकें सुनाइये।”^३

इन दोनों पदों से हित हरिवश जी की विचारधारा का पता चलता है। उन्होंने कृष्ण की अपेक्षा राधा की भक्ति को विशेष महत्त्व दिया है, पर राधा को उन्होने उस रूप में नहीं माना है, जिसमें बङ्गाल के कुछ वैष्णव-सम्प्रदायों ने अङ्गीकार किया है। नाभादास जी ने अपने पद में स्पष्ट किया है कि दम्पति-कुञ्ज-केलि-महत्त्व साधारण व्यक्तियों की बुद्धि से परे है, क्योंकि जब तक हमारी बुद्धि विधि-निषेध-परक होगी, लौकिक वासनाओं से ऊपर नहीं उठ सकती। यह लीला तो अनन्य भक्ति द्वारा ही हृदयङ्गम हो सकती है। हित हरिवश ने अपने सम्प्रदाय में दूषित मानसिक वृत्तियों के परिष्कार का ही योग बताया है। इस योग की प्राप्ति 'श्रीमद्भगवद्गीता' के शब्दों में अभ्यास अथवा वैराग्य से ही सम्भव है। 'भक्तमाल' के पद में 'खवासी' शब्द का प्रयोग विशेष महत्त्वपूर्ण है। इस सम्प्रदाय में राधा कृष्ण-प्रेम के

१ हिन्दी माहिल्य आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी पृष्ठ १६५-१६६

२ हित हरिवंश-चरित (भगवन्मुदित भक्त, मालवीय पुस्तकालय अलीगढ़)

३ भक्तमाल भक्ति सुधा-स्त्राव तिलक रूपकला पृष्ठ ६०५ ।

संयोग पक्ष को ही लिया है और युगल-मूर्ति की कुञ्ज-लीलाओं के आनन्द को परम-रस-माधुरी-भाव' कहा है। यो तो इन मधुर-भाव की उपासना का चैतन्य-सम्प्रदाय तथा वल्लभ-सम्प्रदाय में पूर्ण-विवेचन हुआ है, फिर भी राधावल्लभी सम्प्रदाय की भावना में एक मधुर आकर्षण है। इस सम्प्रदाय की भक्ति-पद्धति से प्रतीत होता है कि यह भक्ति-भावना अन्य वैष्णव-सम्प्रदायों की भक्ति-भावना से स्वतन्त्र है। इस सम्प्रदाय का अनन्य दास भाव, कुञ्ज-कैलि, सम्पत्ति की खदासी अर्थात् दासीभाव, विधि निषेध का त्याग तथा राधिका जी को इष्ट-देवी के रूप में मानना ही विशेषताएँ हैं। श्रीकृष्ण इस सम्प्रदाय के इष्टदेव नहीं हैं, केवल राधिका के अनुपग के कारण उपास्य हैं। स्वयं उनके लिये राधा की सखियाँ और दासियाँ भी अनुनय विनय के पात्र हैं। इस सम्प्रदाय से 'स्वकीया' अथवा 'परकीया' को कोई स्थान नहीं मिला है। डा० हजारिप्रसाद द्विवेदी अपने 'हिन्दी-साहित्य' में इस सम्प्रदाय के सिद्धान्तों के विषय में लिखते हैं -

“निगमागम से अगोचर, सच्चिदानन्द, घन-विग्रह श्री राधाकृष्ण नित्य-किशोर युगलरूप में श्रीवृन्दावन' में ऐसी प्रेम-क्रीडा किया करते हैं, जो स्वकीया और परकीया भाव से असंप्रज्ञात है, और यथा ममय स्वेच्छा से ये युगल 'ब्रजेन्द्रनन्दन' और 'श्री वृषभानुनन्दिनी' नाम से ब्रज में प्रकट होकर अपनी रहस्य लीला से निज-रसिक-जनों को आनन्द प्लावित किया करते हैं। तब श्रीकृष्ण जी विषय और राधिका सहित नव गोपियाँ आश्रय होती हैं। इसी श्रुति-गोचर ब्रजलीला की उपासना तथा गान अन्य समस्त रसिकों ने किया है।”

वैष्णव सम्प्रदायों के इस विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि इनमें भक्ति की भावना उत्तरोत्तर बढ़ती गई, भक्ति के रागात्मक पक्ष को विशेष बल मिलता गया और शास्त्रीय पक्ष का ह्रास होता गया। प्रपत्ति अर्थात् शरणागति और समर्पण की भावना को विशेष महत्व मिला, परन्तु भक्ति-आन्दोलन की पृष्ठ भूमि के लिए केवल इन वैष्णव सम्प्रदायों का ज्ञान अपर्याप्त ही समझना चाहिये। हम पहले कह आये हैं कि दक्षिण में वैष्णव और शैव दोनों प्रकार के भक्तों की परम्परा नमानान्तर-सी चल रही थी। जिस प्रकार विष्णु-विषयक भक्ति-भावना को लेकर अनेक वैष्णव आचार्य उठ खड़े हुए, उसी प्रकार शैव-भक्ति-भावना को लेकर अनेक शैव सम्प्रदाय चले, जिनका उल्लेख हम पहले कर चुके हैं। इन शैव-सम्प्रदायों में पाशुपत-सम्प्रदाय विशेष महत्वपूर्ण है। इस सम्प्रदाय के मूल में तीन सिद्धान्त हैं—(१) पति अर्थात् स्वामी, (२) पशु अर्थात् जीवात्मा तथा (३) पाश अर्थात् बन्धन। इस सम्प्रदाय के चार पाद स्वीकार किये गये हैं—विद्या, क्रिया, योग और चर्चा। इस पाशुपत सम्प्रदाय के पश्चात् शैव सम्प्रदाय का विकास हुआ, जिसके सिद्धान्त पाशुपत-सम्प्रदाय के सिद्धान्तों से सरल थे। इस सम्प्रदाय के पोषकों में शम्भुदेव और श्री कण्ठशिवाचार्य विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। शैव-सम्प्रदायों के अन्तर्गत ही कपाल और कालामुख सम्प्रदाय आते हैं, जिनमें ऐसी अमानवीय क्रियाओं का समावेश हुआ कि जन-साधारण में शिव-भक्ति के प्रति उदामीनता के भाव जगने लगे। जिस समय दक्षिण में ये सम्प्रदाय पनप रहे थे, उसी समय उत्तर में काश्मीरी शैव सम्प्रदाय का आगमन हुआ। यह सम्प्रदाय घृणित क्रियाओं का आश्रय लेकर नहीं चला था, इसलिए यह श्रेष्ठ और तर्क-सम्मत कहा जा सकता है। इस सम्प्रदाय के मूल प्रवर्तक तो वसुगुप्त माने जाते हैं, किन्तु आगे चलकर यह दो भागों में विभाजित हो गया—(१) स्पन्द धाम्त्र, जिसकी स्थापना वल्लभ ने की और (२) प्रत्यभिज्ञा-मत, जिसका प्रणयन नोमानन्द ने किया। शङ्कर के अद्वैत-वाद के

ममानान्तर इन्होंने ईश्वरद्वयवाद का प्रचार किया और भक्ति के लिए ज्ञान एवं भक्ति दोनों का उचित सामंजस्य आवश्यक बताया ।

शिव-भक्ति को आधार मानकर अन्य कई सम्प्रदाय प्रचलित हुए । इनमें लिङ्गायत शाक्त और गणपत्य सम्प्रदाय इसी भक्ति की ही देन हैं । गणपत्य सम्प्रदाय के छ वर्ग माने जाते हैं ।

प्राचीन धार्मिक सम्प्रदायों में 'स्कन्द' और 'मौर' सम्प्रदाय भी उल्लेखनीय हैं । स्कन्द अथवा कार्तिकेय शिव के ही पुत्र माने जाते हैं । पतञ्जलि के समय से स्कन्द की पूजा का विधान मिलता है पतञ्जलि ने स्वयं स्कन्द, शिव और विशाख मूर्तियों का उल्लेख किया है । इसी प्रकार प्राचीन समय में सूर्य की भी देवरूप में उपासना की जाती थी और आज भी उसे वैदिक देवता स्वीकार किया जाता है । वेद में सूर्योपासना के मन्त्र भी प्राप्त होते हैं । प्राचीन शिलालेखों और ऐतिहासिक विवरणों से भी सूर्य की उपासना के प्रचार की पुष्टि होती है । तीसरी शताब्दी में सूर्योपासना एक दूसरे ही रूप में भारत में प्रविष्ट हुई, जो ईरान से आई थी । इस सम्प्रदाय का विस्तृत विवेचन भण्डारकर ने अपने Vaishnavism and Shaivism में किया है ।

इन सम्प्रदायों के अतिरिक्त अन्य सम्प्रदाय भी प्रचलित थे । हम पहले लिख चुके हैं कि बौद्धमत सहजयान के रूप में अपने स्वरूप को बिलकुल बदल चुका था, जिसकी बहुत-सी बातें वैष्णवों ने भी अपना ली थी । वैष्णवों के एक ऐसे ही सम्प्रदाय का नाम 'सहजिया सम्प्रदाय' था, जिसका उल्लेख हम आगे करेंगे ।

इन सम्प्रदायों के अतिरिक्त उत्तरी भारत में बौद्धों, जैनो और नाथों की अनेक शाखाएँ थी, जो समयानुसार अपने स्वरूप में परिवर्तन करती हुई जनता में अपने मत का प्रचार कर रही थी । इन साम्प्रदायिक मत-मतान्तरों के प्रचारकों के अतिरिक्त देश में एक ऐसा भी वर्ग था, जो मनुष्य की सामान्य भाव-भूमि के आधार पर जाति-पाँति के भेद-भाव से परे, साम्प्रदायिकता के आवरण को दूर फेंक कर एक ईश्वर की निष्ठा का प्रतिपादन कर रहा था । ऐसे सत महात्मा देश के प्रत्येक भाग में वर्तमान थे । उत्तरी भारत में कबीर, नानक, दादू और दक्षिणी भारत के नामदेव, तुकाराम, एकनाथ आदि इसी परम्परा के अन्तर्गत आते हैं । यद्यपि इन महात्माओं के सिद्धान्त स्वतन्त्र थे और सामाजिक-विषमता-जन्य थे, फिर भी समाज में प्रचार के लिये प्रथा के अनुसार किसी शास्त्रीय पण्डित को गुरु बनाना उन्हें आवश्यक था । इनकी भक्ति-भावना में बाह्य आडम्बर के लिये स्थान नहीं था और न ये जाति-पाँति में विश्वास ही रखते थे । हृदय की शुद्धि, आवरण की उच्चता और ईश्वरीय-प्रेम की विह्वलता को ही प्रधानता देने वाले ये मस्त-मौला सन्त जनता की भाषा में ही अपने सिद्धान्तों का प्रचार करते थे । इन्होंने अपने-अपने पन्थों में तत्कालीन प्रचलित धार्मिक भावनाओं का समन्वय किया । हेय का त्याग और आदेय का आदान इनकी सरल प्रकृति का प्रमाण है । कबीर-पथ में हमको तत्कालीन प्रचलित सभी धाराओं का परिष्कृत और समन्वित रूप मिलता है । इसी प्रकार नामदेव और तुकाराम ने भी भक्ति का एक समन्वित रूप जनता के समक्ष प्रस्तुत किया । नामदेव ने पठरपुर के आसपास अपने मत का प्रचार किया । पठरपुर में बिठोवा जी का मन्दिर है । बिठोवा और पठरपुर दोनों ही नाम शिव और विष्णु की भक्ति का समन्वयात्मक रूप उपस्थित करते हैं । कहा जाता

है कि सस्कृत नाम विष्णु कन्नडी भाषा में विट्ठु हो जाता है। इसी प्रकार भण्डारकर ने यह भी सिद्ध किया है कि पढरपुर का यह नाम इसलिए पडा कि इसे पाण्डुरम् ने वसाया था और सम्भवत इसका पहला नाम पाण्डुरगपुर था। हेमचन्द्र के अनुसार पाण्डुरम् रुद्र अथवा शिव को कहते हैं। पण्डरपुर में आज भी एक शिव का मन्दिर है और यात्री विठोवा जी के दर्शन से पूर्व शिव के ही दर्शन करते हैं।

नामदेव ने अपनी भक्ति का प्रचार छोटी जाति के लोगों में विशेष रूप से किया। उनके विषय में अनेक कहानियाँ प्रचलित हैं। नामदेव के गुरु खेचर मूर्तिपूजा के घोर विरोधी थे। नामदेव ने कहा है कि व्रत, उपवास, तपस्या आदि व्यर्थ हैं, तीर्थ-यात्रा भी बेकार है; केवल हृदय को शुद्ध रखना और हरि का नाम जपना ही श्रेयस्कर है। योग, यज्ञ, वैराग्य आदि हरि के चरणों की प्रीति के मम्मूख निरर्थक हैं। नामदेव ने सब जाति और वर्ग के लोगों को शिक्षा दी, यहाँ तक कि मुसलमान भी उनके शिष्य थे। नामदेव की जन्म-तिथि के विषय में मतभेद है। भण्डारकर ने उनका जन्म सन् १२७० में माना है।^१

महाराष्ट्र की इसी परम्परा में तुकाराम हुए, जो शिवाजी के समकालीन थे। भण्डारकर ने तुकाराम का जन्म सन् १६०८ में माना है। तुकाराम ने लगभग ५००० से ८००० तक अभग लिखे, जिनमें धर्म की विभिन्न समस्याओं पर विचार किया गया है। उनकी विचार-परम्परा कवीर की विचारधारा से मेल खाती है। तुकाराम निराकार परमात्मा के उपासक थे। उन्होंने कवीर की भाँति हिन्दू और मुसलमान दोनों में एकता की भावना उत्पन्न करने के लिये प्रयत्न किया।

हम पहले कह आये हैं कि ये सन्त गुरु में विश्वाम रखते थे और सौभाग्यवश इन्हे गुरु भी समन्वयवादी ही मिले। इस प्रकार के आचार्यों में स्वामी रामानन्द जी का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। एक ओर तो वे रामानुजाचार्य आदि की आचार्य-परम्परा में आते हैं और दूसरी ओर कवीर आदि सन्तों की परम्परा में। उत्तर और दक्षिण की भक्ति-पद्धति का समन्वय रामानन्द का महान् कार्य है जैसा कि डा० ताराचन्द ने लिखा है—

“Rama Nand was the bridge between the Bhakti-movements of south and the north ”

रामानन्द जी की जन्म-तिथि का प्रश्न भी विवादास्पद है। भण्डारकर और ग्रियर्सन ने उनका जन्म सन् १२६६ में माना है और ये दोनों ही महानुभाव उन्हें रामानुजाचार्य से चतुर्थ आचार्य मानते हैं। डा० ताराचन्द ने रामानन्द को रामानुज की परम्परा में २२ वाँ आचार्य मानकर इनकी उत्पत्ति १४ वीं शताब्दी के अन्त में मानी है। उनके मृत्यु-सम्बन्ध के विषय में भी इसी प्रकार मतभेद है। भण्डारकर ने इनका देहावसान सन् १४११ में लिखा है। स्वामी रामानन्द को रामभक्ति का सर्वप्रथम आचार्य माना जाता है। उनके शिष्य दो कोटि के थे—एक तो सुधारवादी और दूसरे प्राचीन भक्ति-परम्परा के भक्त। सुधारवादियों में कवीर का नाम विशेष उल्लेखनीय है।

हम पहले सकेत कर चुके हैं कि यह भक्ति-आन्दोलन केवल भारतीय धर्म-विश्वासों तक ही सीमित नहीं था, विदेशी धर्म—विशेषकर ईसाई और मुसलमान धर्म—भी इनमें योग दे रहे थे। रामानुजाचार्य ने भक्ति पर विशेष बल दिया और प्रपत्ति को स्वीकार करके शरणागतिके महत्त्व को समाज के सम्मुख रखा। इन्होंने शूद्रों को प्रपन्न सज्ञा देकर भक्ति का अधिकारी घोषित किया। वैष्णव-भक्ति में जिन नवीन तत्त्वों का समावेश हुआ, उन्हें

१ देखिये “वैष्णवविज्ञ एण्ड शैविज्म” पृष्ठ १०७

पश्चात्पुत्र विद्वान् ईसाइयत की देन मानते हैं किन्तु उन्ही के कुछ भाई उनके इस कथन के विरुद्ध मत प्रकट करते हैं। कुछ विदेशी महानुभाव उन्हें इसलाम के प्रभाव का फल बताते हैं। इस विषय में डा० ताराचन्द लिखते हैं^१

Burnell^२, Weber^३, Logan^४, Caldwell^५, Hopkins^६ and Bhandarkar^७, along with Pope and Grierson ascribed these changes to the influence of Christian communities in the south. Barnett^८, Macnicall^९, Estlin Carpenter^{१०}, hold more or less explicitly that development was due to internal causes only, because the historical conditions necessary for Christian contact in the south were wanting. Fawcett, however, in his notes on 'some of the people of Malabar,' suggested that Islam was probably the needed factor

स्वयं डा० ताराचन्द भी भारतीय भक्ति-भावना में इसलामी प्रभाव को मानते हैं। अपनी पुस्तक "Influence of Islam on Indian Culture" में उन्होंने इस विषय पर विस्तारपूर्वक लिखा है। वैष्णव और शैव दोनों ही सम्प्रदायों के विकास का वर्णन करते हुए वे अपना निष्कर्ष इस प्रकार देते हैं

"In short, the progress of religious thought in the south reveals a growing absorption of Muslim Ideas, into Hindu systems. The philosophies of Sankar, of Ramanuja and others had their roots in the systems of the past, their presentation was original, but in the case of the latter it appears probable that they did not grow up utterly regardless of the new currents of thought, which then flowed in the country. But if in their case it is only possible to give a judgment which must be largely conjectural, the evidence leaves almost no doubt that the Vir Saivas and the Siddhas were largely influenced by Islam"^{११}

हमारे दृष्टिकोण से यह भक्ति-भावना न तो ईसाई धर्म से ही इतनी प्रभावित हुई और न मुसाई धर्म से ही, जितनी कि बौद्ध और जैन धर्म से। यदि यह स्वीकार भी कर लिया जाय कि ८ वीं शताब्दी में ही कुछ ईसाई और मुसलमान भारत में आकर बस गये थे, तो उससे यह कल्पना भी नहीं की जा सकती कि उन्होंने हिन्दू-धर्म को प्रभावित किया होगा,

- 1 Influence of Islam on Indian culture (Dr Tarachand) p. 106-107
- 2 Indian Antiquary Vol III P. 308, Vol IV Page 183
- 3 Do Vol III P 21, 47
- 4 See Malabar (Logem)
- 5 „ A comparative Grammar of the Dravidian Languages
- 6 „ India Old and New
- 7 „ Vaishnavism and Shaivism
- 8 Heart of India
- 9 Indian theism
- 10 Theism in Medieval India
- 11 "Influence of Islam on Indian Culture" (Dr Tarachand) Page 128-129

क्योंकि कुछ इने-गिने विदेशी धर्म-सुधारक सारे भारतवर्ष में व्याप्त उस धर्म को कैसे प्रभावित कर सकते थे ? हाँ, मुसलमानी राज्य-सत्ता स्थापित होने पर १५-१६ वी शताब्दी में सूफी-मत का प्रभाव उत्तरी भारत के भक्ति-आन्दोलन पर अवश्य पडा। विदेशी प्रभाव को स्वीकार करने वाले विद्वानों ने यह तर्क उपस्थित किया है कि भारतीय धर्म-परम्परा में प्रपत्ति, शरणागति, प्रेम-भाव तथा विश्वजनीनता का अभाव था परन्तु 'भागवत धर्म' और भारतीय-भक्ति-परम्परा से परिचित विद्वान् इस भ्रमात्मक विचार को स्वीकार नहीं कर सकेंगे; इस विषय का उल्लेख हम आगे करेंगे। वास्तविक सत्य तो यह है कि जिन तत्वों को उक्त विद्वान् पाश्चात्य अथवा इसलामी प्रभाव के कारण समाविष्ट बताते हैं वे जैन तथा बौद्ध-धर्म के आधारभूत रहे हैं और राजनीतिक, सामाजिक आदि क्षेत्रों में हिन्दू-धर्म की सीधी टक्कर इन दोनों धर्मों से ही हुई थी।

हमारे चरित-नायक भक्त-प्रवर सूरदास इस भक्ति-आन्दोलन के अपार पारावार में डूबती-उतराती जन-साधारण की नौका के कर्णधार कहे जा सकते हैं, जिन्होंने मत-मतान्तरों के भ्रूभावात से डगमगाती हुई उस साधना-तरणि को प्रेमा-भक्ति के पतवारों से ब्रजलोक के सुरम्य तट पर लाकर खडा कर दिया। ससार के सकीर्ण वातावरण में तडपते हुए मानव को उन्होंने उस उच्चभाव-भूमि पर लाकर विठा दिया, जहाँ एक ओर तो वह ऐहिकता की कलुषित दुर्गन्ध से मुक्त होकर ईर्ष्या-द्वेष, छल-कपट आदि से रहित उन्मुक्त वायु में साँस ले सका और दूसरी ओर सासारिक सताप से तप्त मनुष्य की दशा पर आँसू वहाता हुआ हाथ बढाकर उसे ऊपर उठने में सहारा दे सका। जनता की कुत्सित मनोवृत्तियों का परिष्कार कर उन्हें ब्रह्ममय कृष्ण की ओर उन्मुख करके सूर ने लोक-कल्याण का बडा भारी कार्य किया।

पुराण-साहित्य और कृष्ण का विकास

महाकवि सूरदाम ने अपने साहित्य का आधार यद्यपि श्रीमद्भागवत को ही रखा है किन्तु अन्य पुराणों की कृष्ण-विषयक कथाओं का आश्रय लेने के लोभ को भी वे सवरण नहीं कर सके हैं। अतएव सूर के विद्यार्थी के लिये यह जानना आवश्यक हो जाता है कि लीला-पुरुषोत्तम भगवान् कृष्ण के जीवन का विकास किस प्रकार हुआ और किन-किन पुराणों में उनका चरित दिया हुआ है ? यहाँ हम इसी पर विचार करेंगे।

भारतीय-वाङ्मय की तिथि और क्रम के निर्धारण के विषय में अनेक भारतीय और अभारतीय मत प्रचलित हैं। वेदों को प्रायः सभी ने ससार का सर्वप्राचीन साहित्य स्वीकार किया है, किन्तु उनकी उत्पत्ति कब और कैसे हुई, इन प्रश्न का एक निश्चित उत्तर नहीं मिल सका है। पाश्चात्य विद्वान् वेदों की उत्पत्ति ईसा से सात-आठ सहस्र वर्ष पूर्व से पहले नहीं मानते परन्तु वेदों के अन्त साक्ष्य के अनुसार वेदों की उत्पत्ति सृष्टि के साथ ही सिद्ध होती है, जैसा कि ऋग्वेद में लिखा है -

“तस्मात् यज्ञात् सर्वदुत ऋच सामानि यज्ञिरे

छदासि यज्ञिरे तस्माद्यजु तस्मादजायत ॥

(ऋग्वेद मण्डल १० सूक्त ९०)

इसी प्रकार यजुर्वेद और अथर्ववेद में भी ऐसे मन्त्र हैं, जिनसे सिद्ध होता है कि चारों वेद परमपुरुष यज्ञ भगवान् से सृष्टि के साथ ही उत्पन्न हुए। ज्योतिष् के अनुसार यह गणना विक्रमीय सम्बत् के सौर वर्ष १९६२ की समाप्ति तक १९५५८५०१७ (एक अरब पचास करोड़, अठ्ठावन लाख पचासी हजार, सत्रह) सौरवर्ष और ५६ दिन होती है। पाश्चात्य विद्वान् तो उपलब्ध भौतिक पदार्थों के आधार पर ही अनुमान लगाते हैं। वेदों के अतिरिक्त उपवेद, वेदाङ्ग, स्मृति, दर्शन, इतिहास, पुराण, तन्त्र आदि के विषय में भी अनेक कल्पनायें हैं। इस भौतिक युग के जडवादी पुरुष के लिये आप्त-प्रमाण तो कल्पना ही है। केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानने वाला जडवादी व्यक्ति 'अनुमान' और 'उपमान' तक भी अपने बुद्धि-व्यापार को नहीं ले जा सकता। इतना हम अवश्य मानते हैं कि इस वैदिक-साहित्य का सकलन और विभाजन कई बार हुआ है और यही कारण है कि उसके बहुत से संस्करण और पाठान्तर आज हमें मिलते हैं, पुराणों से यह बात स्पष्ट हो जाती है। मत्स्य-पुराण के अनुशोलन से पता चलता है कि द्वापर युग के अन्त में वेदव्यास जी ने वेदों का सकलन किया। महाभारत के शल्य-ध्वं में एक कथा है, जिसका सारांश है कि एक बार जब वृष्टि न होने से ऋषि लोग बारह वर्ष तक बाहर घूमते रहे तो वे वेदों को भूल गये, तब दधीचि और सरस्वती के पुत्र सारस्वत ने वेदों को पढाया। दत्तात्रेय द्वारा वेदों के उद्धरण की कथा तो प्रचलित है ही।

हमारे पाश्चात्य अभिभावक जब वेदों को ईसा से ७-८ हजार वर्ष पूर्व से अधिक पहले के मानने के लिये प्रस्तुत नहीं हैं, तो यदि वे पुराणों को १६-१७ वीं शताब्दी की रचना

करार दें तो आश्चर्य ही क्या ? हमारा तो यह अनुमान है कि पुराणों की स्थिति, चाहे किसी रूप में ही क्यों न रही हो, वैदिक काल में भी थी। इसके प्रमाण हमें वैदिक-साहित्य में मिलते भी हैं। अथर्ववेद में लिखा है।

“ऋच सामानि छन्दासि पुराण यजुषा सह [अथर्ववेद ७।१।७।२४] शतपथ ब्राह्मण में भी लिखा है कि अथर्वयुग पुराणों का कीर्तन करते रहते हैं।^१ बृहदारण्यक में तो स्पष्ट ही उल्लेख है कि जिस प्रकार गीला लकड़ी से धुआँ निकलता रहता है, उन्हीं प्रकार महत्त्व से निश्वास के रूप में वेद, पुराण आदि निस्त होते हैं।^२ इन उक्तियों से इतना तो अवश्य ही सिद्ध होता है कि पुराण इतने अर्वाचीन नहीं हैं, जितना उनको बताया जाता है। हाँ, यह बात अवश्य है कि जिस रूप में हमें पुराण आज उपलब्ध होते हैं, उम रूप में प्राचीन काल में न रहे होंगे। पुराणों का विषय प्रायः सृष्टि-प्रकरण ही रहता था। इतिहास और पुराणों का भेद हमारे वाङ्मय में प्रसिद्ध ही है। स्वयं पुराणों में ही पुराण के ये पाँच लक्षण बताये हैं — १-सर्ग अर्थात् सृष्टि का विज्ञान, २-प्रतिसर्ग, अर्थात् सृष्टि का विस्तार-लय और फिर से सृष्टि, ३-सृष्टि की आदि वशावली, ४-मन्वन्तर, ५-वशानुचरित। पुराणों के प्रायः ये ही पाँच विषय रहे भी हैं, हाँ, श्रीमद्भागवत में अवश्य दस विषयों का वर्णन है।

सर्ग, विमर्ग, स्थान, पोषण, उत्ति मन्वन्तर, ईशानुकथा, निरोध, मुक्ति और आश्रय।^३ इनका विवेचन तो हम यथाप्रसङ्ग करेंगे, यहाँ तो केवल पुराण के सामान्य विषय की बात है। प्राचीन पुराण किस रूप में रहे होंगे, इसका आज कुछ पता नहीं चलता और न उनके प्रणेता की ओर ही कोई संकेत है। हो सकता है कि पुराण भी ब्राह्मण और आरण्यक ग्रन्थों की भाँति ऋषि-प्रोक्त रहे हों। मनु-संहिता, आश्वलायन गृह्य-सूत्र और महाभारत सभी से यह पता चलता है कि पुराण सख्या में कई रहे होंगे। वेदव्यास जी ने जब वेदों के चार विभाग किये तो उन्होंने पाँचवें वेद पुराण का भी संग्रह किया। प्रायः पुराणों की सख्या १८ गिनाई गई है। इन १८ पुराणों के अतिरिक्त कुछ उपपुराण भी प्रसिद्ध हैं। आगे चल कर तो यह निश्चय करना भी कठिन होगया कि कौन महापुराण है और कौन उपपुराण है ? पुराणों के अध्ययन से ज्ञात होता है कि सब पुराणों में प्रायः एक ही विषय की पुनरावृत्ति की गई है और किन्हीं पुराणों के तो श्लोक भी ज्यों के त्यों मिल जाते हैं, किन्तु प्रत्येक पुराण का उद्देश्य पृथक् प्रतीत होता है क्योंकि प्रत्येक में कोई न कोई प्रसङ्ग विशेष रूप से कहा गया है। पुराणों का मुख्य विषय सम्प्रदाय-प्रचार ही प्रतीत होता है, जैसा कि उनके विविध नामों से ही प्रकट होता है। सम्प्रदाय-साहित्य होने के कारण यह हो सकता है कि उनमें परिवर्तन और परिवर्द्धन बराबर होते रहे हों। हिन्दू-पुराणों के आधार पर अनेक जैन और बौद्ध-पुराणों की भी रचना हुई। जैन लोग अपने पुराणों का अस्तित्व हिन्दू-पुराणों से पहले मानते हैं, परन्तु यह धारणा असंगत है, क्योंकि बौद्ध और जैन पुराणों में शिव, ब्रह्मा आदि के उल्लेख हुए हैं। जैनो के २४ पुराण और बौद्धों के ६ पुराण प्रसिद्ध हैं।

जैसा कि हम आगे भक्ति-प्रकरण में बनायेंगे, वेदों के सभी भाष्यकार इस बात को मानते हैं कि चारों वेदों में मुख्य रूप से तीन ही विषयों का प्रतिपादन हुआ है—कर्म-काण्ड, ज्ञान-काण्ड और उपासना-काण्ड। भारतीय भक्ति-पद्धति और उपासना ब्रह्म के

१ शतपथ-ब्राह्मण १०।४।३।१०

२ बृहदारण्यक २।१।१०

३ श्रीमद्भागवत दि० स्कं० अध्याय १० श्लोक १, २

अमूल्य निधि है क्योंकि इन में तत्कालीन सामाजिक और धार्मिक परिस्थितियों का पूरा-पूरा चित्रण हुआ है। सारा ही वैदिक-साहित्य किसी न किसी रूप में इन पुराणों में आगया है। ऐसा प्रतीत होता है कि पुराणों के आकार में उत्तरोत्तर वृद्धि होती गई, यही कारण है कि अनेक पाश्चात्य विद्वान् पुराणों को अधिक पुरानी रचनाएँ मानने के लिये प्रस्तुत नहीं हैं। पुराणों की श्लोक-संख्या में उत्तरोत्तर वृद्धि होने की पुष्टि इस बात से भी होती है कि विविध पुराणों में अन्य पुराणों के श्लोकों की जो संख्या दी गई है, वह सर्वत्र एक सी नहीं है। पुराणों की जो प्रतियाँ आज उपलब्ध हैं, उनसे भी यही बात स्पष्ट होती है।

यों तो पुराणों के नाम से ही उनके विषय विशेष का आभास मिल जाता है परन्तु फिर भी हम यहां कातिषय विशिष्ट पुराणों की विशेषताओं का संक्षेप में उल्लेख करेंगे। ऊपर जिन २० पुराणों का उल्लेख हुआ है वे ये हैं—ब्रह्म, पद्म, विष्णु, शिव, श्रीमद्भागवत, वायु, नारदीय, अग्नि, ब्रह्म-वैवर्त, वराह, स्कन्द, मार्कण्डेय, वामन, कूर्म, वत्स, गरुड, ब्रह्माण्ड, देवी भागवत, लिङ्ग और भविष्य। इनमें महपुराण और उपपुराण विषयक भगडा वायुपुराण और शिवपुराण के बीच, श्रीमद्भागवत और देवी भागवत के बीच तथा चारों भविष्य पुराणों के बीच है।

ब्रह्म-पुराण

ब्रह्म-पुराण में कृष्ण की कथा विस्तारपूर्वक दी गई है, शिव और राम की कथाएँ भी हैं। चौथे और तेतीसवें अध्याय में ब्रह्म का विशेष रूप से उल्लेख है, परन्तु सारे जगत् की उत्पत्ति सूर्य के द्वारा ही बताई गई है और उसे ही सब देवताओं से अधिक महत्त्व दिया गया है। अन्तिम अध्याय के २० वें श्लोक में इस पुराण को वैष्णव-पुराण माना गया है। इसमें वैष्णव अवतारों की विशेषता का प्रतिपादन किया भी गया है और जगन्नाथ जी के माहात्म्य का कथन भी है। इसकी श्लोक-संख्या किसी पुराण में १० हजार और किसी में १३ हजार लिखी है।

पद्म-पुराण

इस पुराण में पाँच खण्ड हैं—सृष्टि-खण्ड, भूमि-खण्ड, स्वर्ग-खण्ड, पाताल-खण्ड और उत्तर-खण्ड। पाताल-खण्ड में श्रीकृष्ण-चरित दिया हुआ है और उत्तर-खण्ड में अवतारों के वर्णन, अनेक माहात्म्य और फिर कृष्ण-चरित दिया गया है। इस पुराण में ५५ हजार श्लोक हैं, सृष्टि की उत्पत्ति हिरण्मय-पद्म से बतलाई है। इस में वैष्णव-सम्प्रदाय की विशेषताओं का भी उल्लेख है। इसके दो मुख्य संस्करण मिलते हैं—(१) गौडीय और (२) दाक्षिणात्य—जिनके विषय-क्रम में कुछ अन्तर है। शैव, पाशुपत, बौद्ध और जैन मतों की इसमें निन्दा की गई है और अठारह पुराणों का तामस, राजस, सात्विक रूप से विभाजन किया गया है।

विष्णु-पुराण

इसमें ६ अंश हैं और उनके पश्चात् धर्मोत्तरखण्ड है। चौथे अंश के १५ व अध्याय में श्रीकृष्ण के जन्म का उल्लेख है और पाँचवें में श्रीकृष्ण की लीलाओं का वर्णन। इसकी श्लोक संख्या २३००० है।

शिव-पुराण

शिव-पुराण सात संहिताओं में विभाजित है। इस में प्रायः शिव के उपाख्यानो का ही सग्रह है। रुद्र-संहिता के ५४ वें अध्याय, शतरुद्र-संहिता के २६, २७ और ४१ वें अध्याय

मे तथा उमा-सहिता के प्रथम तीन अध्यायो में साधारण रूप से कृष्ण का उल्लेख है, जो प्रायः शिव-भक्ति के प्रसङ्ग में ही आ गया है। वायवी-सहिता में भी इसी प्रकार पुत्र-प्राप्ति की कामना से शिव के पास कृष्ण के जाने का उल्लेख किया गया है। इसमें २४००० श्लोक हैं और इस का प्रतिस्पर्धी वायु पुराण है।

श्रीमद्भागवत-महापुराण

इस में १८ हजार श्लोक हैं, पाण्डु-कल्प की कथा कही गई है। इसका प्रतिस्पर्धी पुराण 'दिवी भागवत' पुराण है। इनका विशेष विवेचन हम आगे करेंगे।

वायु-पुराण

वायु-पुराण में ११२ अध्याय और १०६५१ श्लोक हैं। इस में देव-देशान्तर और अनेक द्वीपों का वर्णन है। बहुत से राजवंशों का वर्णन इन्हीं में किया गया है। ६६ वे और ६७ वे अध्याय में श्रीकृष्ण के वंश का वर्णन है। अन्त के अध्यायों में गया का माहात्म्य वर्णित है।

अग्नि-पुराण

इस पुराण में प्रायः सभी विषयों पर लिखा गया है अतएव यह एक महत्वपूर्ण पुराण है। धनुर्वेद, गान्धर्व वेद, आयुर्वेद, अर्थशास्त्र वेदान्त तथा १८ विद्याओं का इसमें वर्णन किया गया है। रामायण, महाभारत हरिवंश और इतिहास के विषयों का सार भी दिया है। 'कीमार व्याकरण' के नाम से एक व्याकरण, एकाक्षर कोष, लिङ्गानुशासन तथा अन्त में काव्याङ्ग-वर्णन इसमें प्राप्त होते हैं। हिन्दू-माहित्य, मस्कृति और मन्यता के दृष्टिकोण से यह पुराण बहुत ही महत्व का है। इस पुराण में ३८३ अध्याय हैं और १५ हजार से अधिक श्लोक हैं। १२ वें अध्याय में कृष्णावतार की कथा दी गई है।

ब्रह्म-वैवर्त-पुराण

इस पुराण के भी दाक्षिणात्य और गौडीय दो पाठ मिलते हैं। कुछ पुराणों में इसे मौर-पुराण कहा गया है किन्तु विषय की दृष्टि से तो यह वैष्णव-पुराण ही प्रतीत होता है। मत्स्य, शिव और नारदीय पुराणों में इस पुराण के विषयों का जो क्रम दिया गया है, वह इसके क्रम में मेल नहीं खाता। ऐसा जान होता है कि उत्तरोत्तर परिवर्तन और परिवर्धन के कारण इस पुराण का स्वरूप ही बदल गया। इनके लगभग आधे भाग में ब्रह्म-खण्ड, प्रकृति-खण्ड तथा गणपति-खण्ड नाम के तीन खण्ड हैं तथा आधे से कुछ अधिक भाग में श्रीकृष्णजन्म-खण्ड का पूर्वार्द्ध तथा उत्तरार्द्ध है। ब्रह्म-खण्ड में श्रीकृष्ण को परमात्मा और सारे जगत् का कारण माना है, फिर कृष्ण-जन्म-खण्ड में कृष्ण की वीलाओं का वर्णन है।

स्कन्द-पुराण

महापुराणों में यह सब से बड़ा पुराण है, इसमें ८१ हजार १ नौ श्लोक बताये जाते हैं। इसकी अनुक्रमणिका 'नारदीय पुराण' में मिलती है, इसमें कई सहिताएँ सम्मिलित हैं तथा इसके कई विभाग हैं। पाश्चिमी भारतवर्ष का बड़ा ही सुन्दर वर्णन इसमें मिलता है जो इसे भौगोलिक दृष्टि से महत्वपूर्ण प्रमाणित करता है। इस में अमृत्य तीर्थों का वर्णन दिया हुआ है। नारदीयादि पुराणों के अनुसार यद्यपि यह शैव-पुराण है तथापि इसमें अन्य सम्प्रदाय वालों का भी योग है। इस पुराण में अनेक माहात्म्य भी सम्मिलित हैं। स्कन्द

पुराण का दक्षिण में बड़ा प्रचार है, जहाँ स्कन्द भगवान् 'सुब्रह्मण्य' के नाम से पूजे जाते हैं - प्रसिद्ध सत्य-नारायण-कथा-माहात्म्य इसी पुराण के रेवाण्ड में दिया हुआ है ।

मार्कण्डेय-पुराण

इस पुराण के ६००० श्लोक बताये जाते हैं किन्तु उपलब्ध प्रतियों में ६६०० से अधिक नहीं मिल सके हैं । 'नारदीय पुराण' में जो इसकी विषय-सूची दी गई है, उसके अनुसार ३१ वें अध्याय के अनन्तर इक्ष्वाकु-चरित, तुलसी-चरित, राम-कथा, कुश-वश, मोम-वश, पुशरवा, नहुप और ययाति का वर्णन, यदुवश, श्रीकृष्ण की लीलाएँ, द्वारिका-चरित और मार्कण्डेय-चरित होने चाहिये, परन्तु प्राप्त पोथियों में इनका अभाव है । इस पुराण की विशेषता यह है कि यह साम्प्रदायिक प्रभावों से मुक्त है । इस पुराण का मुख्य अंश 'दुर्गा-सप्तशती' है, जिसकी मान्यता हिन्दू-धर्म में बहुत अधिक है ।

वामन-पुराण

इस पुराण में ६५ अध्याय और १० सहस्र श्लोक हैं । 'मत्स्य-पुराण' के अनुसार इस पुराण में शिव कल्प का वर्णन और त्रिविक्रम वामन के उपाख्यानों का संग्रह है । इसमें विशेष कर दुर्गा, पार्वती और शिव के उपाख्यान हैं ।

गरुड-पुराण

गरुड-पुराण भी एक लोक-प्रिय पुराण है । किसी व्यक्ति की मृत्यु के अवसर पर इसका पाठ किया जाता है और इसका सुनना श्राद्ध-कर्म का ही एक अङ्ग माना जाता है । इसकी श्लोक संख्या १८ या २० हजार होनी चाहिये किन्तु आजकल इसकी प्रामाणिक प्रतियाँ भी अप्राप्य हैं । इस पुराण में प्रेत-कर्म, प्रेत-योनि, प्रेत-श्राद्ध यम-यातना, नरक आदि का वर्णन है ।

ब्रह्माण्ड-पुराण

इसका महत्व रामायणी कथा के कारण है । विश्वकोषकार ने लिखा है कि इस पुराण की रामायणी कथा ही अध्यात्म-रामायण के नाम से अलग कर ली गई है । मत्स्य-पुराण के अनुसार इसकी श्लोक संख्या १२ हजार दो सौ और अन्य पुराणों के अनुसार १२००० है । इसमें १०६ अध्याय हैं और २० वें अध्याय में कृष्ण के आविर्भाव का वर्णन है ।

देवी-भागवत

इस पुराण में भागवत के ही समान १२ स्कन्ध तथा १८००० श्लोक हैं । पुराणों के साक्ष्य पर तो देवी-भागवत उपपुराण ही ठहरता है, परन्तु शाक्त और तन्त्र-ग्रन्थों में देवी-भागवत को महापुराण बताया गया है । इस पुराण में परमात्मा की पराशक्ति का उत्कर्ष प्रतिपादित किया है, जब कि 'श्रीमद्भागवत' में वैष्णव-भक्ति का प्रतिपादन किया गया है । इस पुराण के चौथे स्कन्ध में कृष्ण की कथा आई है ।

भविष्य-पुराण

'भविष्य-पुराण' भी महत्वपूर्ण पुराणों में से है । 'विश्वकोष' में चार भविष्य पुराणों का जिक्र है । नवलकिशोर प्रेस, लखनऊ से मुद्रित 'भविष्य-पुराण' में पहले और चौथे 'भविष्य-पुराण' का संग्रह है, 'नारद-पुराण' में इसकी श्लोक-संख्या १४००० बतलाई है और अन्य पुराणों में १४५०० । इस पुराण की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि इसमें

शाकद्वीपी मग-ब्राह्मणों का वर्णन है। ऐतिहासिक दृष्टि से यह पुराण बड़े महत्त्व का है। मग-ब्राह्मणों का रहन-सहन और रीति-रिवाज फारसी साहित्य के पीरेमुगा से मिलता-जुलता है। तीसरे 'भविष्य-पुराण' में उद्भिज्ज विद्या का वृत्तान्त है। इस पुराण में अनेक माहात्म्य और अनेक प्रकार के दान का विधान है।

हरिवंश पुराण

हरिवंश-पुराण महाभारत का परिशिष्ट है। आधुनिक आलोचक इसे महाभारत के बाद की रचना मानते हैं। इस पुराण में कृष्णावतार की कथा और विष्णु भगवान् का चरित है। इसमें हरिवंश-पर्व, विष्णु-पर्व और भविष्य-पर्व नामक तीन पर्व हैं। हरिवंश-पर्व के ३४वें अध्याय में वृष्णि-वंश-वर्णन है और ३५वें में फिर कृष्ण-जन्म-वर्णन हुआ है। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, इसकी गणना उप-पुराणों में ही है।

इस विवेचन से हम निम्नलिखित निष्कर्ष पर पहुँचते हैं •

पुराणों का सम्बन्ध वैदिक साहित्य से है। वेदों में यद्यपि पुराणों का नामोल्लेख नहीं है तथापि पौराणिक कथाओं का सूत्र विद्यमान है। ब्राह्मण-ग्रन्थों में तो ये कथाएँ और भी विस्तार से दी गई हैं और कई स्थानों पर अवतारों की चर्चा भी मिलती है। उपनिषद् ज्ञानपरक होने के कारण पौराणिक कथाओं के लिये उपयुक्त नहीं समझे जा सकते थे। हाँ, यत्र-तत्र पौराणिक पात्रों के संकेत फिर भी उनमें मिलते हैं। हमें तो ऐसा प्रतीत होता है कि पौराणिक-साहित्य का प्रणयन किसी न किसी रूप में वैदिक काल में ही होगया होगा, परन्तु उस समय पुराणों का न तो इतना विस्तार हुआ होगा और न ही वे साम्प्रदायिकता में इतने प्रभावित हुए होंगे। वैदिक-साहित्य में जो कथाएँ सूत्र रूप से दी गई थी उनका विस्तार आवश्यक था और इसी आवश्यकता की पूर्ति के प्रयास में संभवतः पुराणों की रचना हुई।

जैसे-जैसे हमारे वाङ्मय का सकलन और सम्पादन होता गया, वैसे-वैसे ही पुराण-साहित्य विमृत्त होता गया और उसमें नई-नई कथाओं का समावेश, वशों का वर्णन और सिद्धान्तों का सकलन होता गया। आगे चलकर जब कई धार्मिक संप्रदायों का जन्म हुआ तो उन्होंने पुराणों को अपने प्रचार का साधन बनाया। जिस रूप में पुराण आज हमें उपलब्ध हैं, उसमें उनके मौलिक रूप का अनुसन्धान असम्भव है। महाभारत के पश्चात् पुराण-लेखन-प्रवृत्ति ने और भी बल पकड़ा और इसमें सन्देह नहीं कि यह प्रवृत्ति मध्ययुग के अन्तकाल तक चलती रही। रूपक की प्रवृत्ति ने वास्तविकता को और भी अन्धकार में धकेल दिया और वह आलङ्कारिकता के नीचे दबकर साधारण मनुष्यों की दृष्टि से ओझल हो गई।

यह सब कुछ होते हुए भी पुराणों के महत्त्व को कम नहीं किया जा सकता क्योंकि पुराणों में भारतीय सभ्यता, संस्कृति धर्म और इतिहास का वर्णन तो है ही साथ ही काव्य-शास्त्र, कथा-साहित्य आदि के भी दर्शन होते हैं। सामाजिक परिस्थितियों के सर्वाङ्गीण चित्र पुराणों में स्थान-स्थान पर उपलब्ध होते हैं। धार्मिक-विकास की दृष्टि से तो पुराणों का स्थान अद्वितीय है, किन्तु खेद है कि इन पुराणों का तिथि-निर्णय अत्यन्त दुस्तर कार्य है। अन्त माक्ष्य के आधार पर यदि इसका कुछ प्रयत्न किया भी जाय तो अन्य पुष्ट ऐतिहासिक प्रमाणों के अभाव में वह निष्फल ही रहेगा।

पुराणों के अध्ययन से यह स्पष्ट फलक जाता है कि भारतवर्ष में उत्तरोत्तर विष्णु की भक्ति का विकास और महत्त्व बढ़ता गया और वासुदेव, नारायण, कृष्ण आदि विष्णु के ही अवतार स्वीकार किये गये। आगे चलकर "कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्" हुए और १४वीं-१५वीं

शताब्दी तक आते-आते प्रायः राम और कृष्ण ही इष्टदेवों के रूप में समाज में प्रतिष्ठित हो गये। आगे के पृष्ठों में हम कृष्ण के विकास पर विचार करेंगे।

कृष्ण का विकास

वैदिक काल से लेकर आज तक कृष्ण-काव्य विकसित होता चला आ रहा है और तब से लेकर अब तक के काव्य में किसी न किसी रूप में कृष्ण का चरित अवश्य पाया जाता है। कृष्ण में अनेक भारतीय तथा अन्धकारों का समावेश है। इस चरित्र के सर्वव्यापी विकास को देखकर आधुनिक आलोचकों को उसकी ऐतिहासिकता में सन्देह होने लगता है और बहुत से पाश्चात्य विद्वानों ने तो कृष्ण को केवल भाव-पात्र ही माना है। आगल-भापा-विशारद अनेक भारतीय विद्वान् भी उन्हीं के पद-चिह्नों पर चलने में अपना सौभाग्य समझते हैं और बहुत-सी भारतीय वस्तुओं को अन्धकार कहने में नहीं हिचकते। प्रायोगिक तथियों के अभाव में हमारा वाङ्मय ही अन्धकार के गर्त में है और जब कभी भूगर्भ से ऐसे पदार्थ निकल पड़ते हैं, जिनकी प्राचीनता पाश्चात्य विद्वान् भी प्रमाणित कर देते हैं, तो हम अपनी ऐतिहासिक तथियों को उन्हीं के अनुसार घटा बढ़ा लेते हैं। इसमें तो कोई सन्देह नहीं कि उत्तरोत्तर कृष्ण को देवत्व प्राप्त होता गया है किन्तु केवल इसी बात के आधार पर उन्हें ऐतिहासिक न मानने में कोई त्रुटि प्रतीत नहीं होती। कौन जानता है कि आगे की शताब्दियों में आज के राष्ट्र-पिता महात्मा गाँधी भी देवत्व को प्राप्त कर लें और उनकी भी ऐतिहासिकता में जड़वादियों को सन्देह होने लगे। यही बात कृष्ण के सम्बन्ध में भी लागू हो सकती है।

वैदिक साहित्य में जिस रूप में कृष्ण का उल्लेख मिलता है, उसमें उन्हें न तो हम अवतार की ही सजा दे सकते हैं और न देवता की ही। महाभारत में भी कृष्ण का अवतार रूप से अधिक वर्णन नहीं हुआ है। जिन स्थलों पर उनका अवतार रूप से उल्लेख है उन्हें आधुनिक विद्वान् प्रक्षिप्त मानते हैं, परन्तु महाभारत के अनन्तर तो कृष्ण का रूप ही बदल गया और उनकी गणना पूर्ण-अवतारों में होने लगी। 'गोपाल' रूप में उनकी उपासना पौराणिक-काल की ही देन है परन्तु सभी कृष्ण-विषयक पुराणों ने न तो उनके गोपाल रूप की कल्पना है और न ही उनकी लीलाओं का विशद वर्णन है। कुछ ही पुराण ऐसे हैं, जिनमें उनके इस रूप का वर्णन हुआ है। श्रीकृष्ण 'भागवत धर्म' के इष्टदेव के रूप में हमारे सामने आये हैं और 'भागवत-धर्म' का सर्वप्रथम वर्णन महाभारत के नारायणीय उपाख्यान में हुआ है, इसलिये अपने विषय को दृष्टि से महाभारत को हम बहुत महत्व-पूर्ण समझते हैं। श्री वकिमचन्द्र चटर्जी ने अपने कृष्ण-चरित नामक ग्रन्थ में 'कृष्ण' की ऐतिहासिकता पर पर्याप्त प्रकाश डाला है और उनकी ऐतिहासिकता में सन्देह करने वालों को मुँहतोड़ उत्तर दिया है।

भागवत धर्म का व्यवस्थित रूप से विवेचन भागवत और श्री मद्भगवद्गीता में हुआ है। श्री मद्भगवद्गीता का प्रयोजन तो इस धर्म को व्यवस्थित रूप देना ही था। हम पहले कह चुके हैं कि वैदिक काल में ही विष्णु की प्रधानता स्थापित हो चुकी थी। ब्राह्मण-काल के अन्त तक विष्णु के नारायण रूप को परमदेवता माना जाने लगा। इस काल की उपासना में मनुष्य को अखिल व्यापक परोक्ष शक्ति के स्वरूप का अधिक परिचय मिला और उपासना-पद्धति में व्यक्तित्व का तथा हृदय का संयोग हुआ। नारायण को नर-प्रकृतिस्थ गणुण ब्रह्म के रूप में स्वीकार किया जाने लगा और नारायण एवं विष्णु की एकता की स्थापना हो गई। आगे चलकर भगवान् का जो स्वरूप नर नारायण के रूप में प्रकटित हुआ वह दूसरे कल्प में वासुदेव कृष्ण के रूप में प्रकट हुआ। इस प्रकार विष्णु, नारायण और वासुदेव कृष्ण एक

ही शक्ति के, युग विशेषों में, अलग-अलग नाम हुए। निश्चित प्रमाणों के अभाव में यह नहीं कहा जा सकता कि यह विनाम किम काल में हुआ, किन्तु बौद्ध कालीन ग्रन्थों में इन विषयों में जो संकेत मिलते हैं, उनके आधार पर कम से कम इतना मागना तो तर्क सगत ही है कि ईसा से ६०० वर्ष पहले वासुदेव-कृष्ण की उपासना परब्रह्म के रूप में होने लगी थी। बौद्ध-धर्म के पाली-ग्रन्थ 'निद्देश' के उल्लेखों से पता चलता है कि ईसा पूर्व चौथी शताब्दी में वासुदेव बलदेव, मणिभद्र, गङ्गी, सूर्य, इन्द्र, ब्रह्म, देव दिशा आदि के उपासक थे।

पातञ्जल महाभाष्य में पातञ्जलि ने स्पष्ट लिखा है कि पाणिनि के सूत्र में उल्लिखित 'वासुदेव' केवल क्षत्रिय वंशीय राजा ही नहीं, उच्चकोटि के उपास्य भी हैं। 'वासुदेव के साथ 'अर्जुन' शब्द इस बात की पुष्टि करता है कि वासुदेव कृष्ण का ही नाम है।^१ डा० वायूराम सक्सेना पाणिनि मुनि के समय के विषय में लिखते हैं

"अग्नेज विद्वान् उनका काल ईसवी पूर्व चौथी शताब्दी में और जर्मन तथा भारतीय मनीषी ई० पू० ५०० से पूर्व छठी या सातवीं शताब्दी में मानते हैं।"^२

गार० जी० भण्डारकर ने अपने 'वैष्णवविजम एण्ड शैविजम' में कुछ शिलालेखों का उल्लेख किया है जिनमें वासुदेव का उल्लेख है। उनका विवरण हम नीचे देते हैं

"राजपूताने में घोमुण्डी नामक स्थान में जीर्ण-शीर्ण दसा में एक शिला लेख प्राप्त हुआ है। इस शिलालेख की ब्राह्मी लिपि में पता चलता है कि यह कम से कम ईसा से २०० वर्ष पूर्व लिखा गया होगा। इसमें सरुपण और वासुदेव के पूजागृह के आसपास एक दीवार बनाने का उल्लेख है।

एक दूसरे शिलालेख में, जो बेमनगर से प्राप्त हुआ है, इस बात का उल्लेख है कि 'हेलियो दौरा' ने 'सर्वेश्वर वासुदेव' भगवान् के मन्दिर पर गहडव्वज-तम्ब का निर्माण कराया है। 'हेलियो दौरा' ने अपने आपको भागवत लिखा है और तदशिला निवासी 'दिया' का पुत्र बतलाया है। हेलियोदौरा यवनो का राजदूत था और अन्तलिवा से पूर्वी मालवा के राजा मालभद्र के यहाँ गया था। इस लेख से प्रतीत होता है कि यह ईसा से २०० वर्ष पूर्व का है। उस समय वासुदेव की पूजा 'सर्वेश्वर' के रूप में होती थी और उनके उपासक 'भागवत' कहे जाते थे।

नानाघाट के प्रथम शिलालेख में 'सरुपण' और 'वासुदेव' का नाम इन्द्र ममान में प्रयुक्त हुआ है। यह शिलालेख ईसा पूर्व प्रथम शताब्दी का प्रतीत होता है।"^३

इन प्रमाणों से यह स्पष्ट हो जाता है कि ईसा पूर्व छठी शताब्दी में भागवत-धर्म का पूर्ण प्रचार था और ई० पू० पहली दूसरी शताब्दी में तो उनकी मूर्त्ता इन कोटि तक पहुँच चुकी थी कि विदेशी भी उसे स्वीकार करने में अपना गौरव समझते थे। उद है कि हमें इन काल में पूर्ण के निश्चित प्रमाण प्राप्त नहीं होते, किन्तु उनका अर्थ यह नहीं है कि भागवत धर्म उनसे पहले प्रचलित था ही नहीं। हम अपने यत् देखेंगे कि 'भागवत धर्म' के उपास्य श्रीकृष्ण किन प्रकार विभिन्न रूपों में होने हुए इस रूप तक गये।

१ वासुदेवार्जुन-या उन् ४ ३।६=

२ मामान्य भाषा विज्ञान पृष्ठ २४८

३ वैष्णवविजम, शैविजम, 'भागवतधर्म' पृष्ठ ४५

किन्तु उसके पश्चात् यह ग्रन्थ नष्ट हो जायेगा ।” यह कह कर नारायण तो अन्तर्हित हो गये और चित्रशिखण्डियो ने इसका प्रचार किया । आगे वसुउपरिचर का विस्तार से वर्णन है, फिर नारद की कथा का प्रारम्भ होता है । नारद नारायण की स्तुति करते हैं और नारायण प्रसन्न होकर उन्हें अपना विश्वरूप दिखलाते हैं और फिर उन्हें पाञ्चरात्र-मत के सिद्धान्तों का उपदेश देते हैं, जिनका सारांश यह है

‘ जो नित्य गजन्मा और शाश्वत है, जिसे त्रिगुणों का स्पर्श नहीं, जो आत्मा प्राणिमात्र में साक्षी रूप से रहता है, जो चीवीम तत्त्वों से परे पञ्चीनवों पुरुष है, जो निस्पृह होकर ज्ञान से ही जाना जा सकता है उस सनातन परमेश्वर को वासुदेव कहते हैं । वह सर्वव्यापक है । प्रलयकाल में पृथ्वीजल में लीन होती है, जल अग्नि में, तेज वायु में, वायु आकाश में और आकाश अव्यक्त प्रकृति में और अव्यक्त प्रकृति पुरुष में लीन होती है । फिर उस वासुदेव के सिवा कुछ भी नहीं रहता । पंच महाभूतों का शरीर बनता है और उसमें अदृश्य वासुदेव सूक्ष्म रूप से तुरन्त प्रवेश करता है । यह देहवर्ती जीव मष्टाममर्थ है और शेष तथा सकर्पण उसके नाम है । इस सकर्पण से मन उत्पन्न होकर सनत्कुमारत्व अर्थात् जीवन्मुवतता पा सकता है ।

उस मन को प्रद्युम्न कहते हैं । इस मन से कर्त्ता, कारण और कार्य की उत्पत्ति होती है और चराचर जगत् का निर्माण होता है, इसी को अनिरुद्ध कहते हैं और यह ईशान भी कहलाता है । सब कामों में व्यक्त होने वाला अहङ्कार यही है । निर्गुणात्मक क्षेत्रज्ञ भगवान् वासुदेव जीव रूप में जो अवतार लेता है, वह सकर्पण है । सकर्पण से जो मन रूप में अवतार होता है, वह प्रद्युम्न है और प्रद्युम्न से जो उत्पन्न होता है, वह अनिरुद्ध है और वही अहकार और ईश्वर है ।”

जब वासुदेव कृष्ण के रूप में वासुदेव का अवतार माना गया तो प्रद्युम्न, अनिरुद्ध और सकर्पण अर्थात् बलराम क्रम से मन, अहकार और जीव के अवतार के रूप में समझे गये । यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि ‘श्रीमद्भगवद्गीता’ में ‘वासुदेव’ अवश्य परमात्मा के लिये आया है परन्तु उसमें चतुर्व्यूह सिद्धान्त का वर्णन कहीं नहीं है । एक दूसरी बात विचारणीय यह भा है कि ‘श्रीकृष्ण’ के साथ सकर्पण अर्थात् ‘वलदेव’ का सम्बन्ध तो और भी कई स्थलों पर है और बलदेव को श्रीकृष्ण के ही समान विष्णु का अवतार भी माना गया है, परन्तु प्रद्युम्न और अनिरुद्ध का कृष्ण से सम्बन्ध केवल पाञ्चरात्र-मत में ही दिखाया है । इस ‘चतुर्व्यूह’ की कल्पना वेदान्त, सांख्य और योग मतों से भी भिन्न है । ऐसा प्रतीत होता है कि यह कल्पना सात्वत-सम्प्रदाय की ही थी । ‘सात्वत’ लोग श्रीकृष्ण के ही वंश के थे और सम्भवत यह मत श्रीकृष्ण के समय में ही सात्वत लोगों में फैला इसी से इस मत को ‘सात्वत’ कहते हैं । इस मत का उल्लेख विशेष रूप से भीष्म-स्तव में हुआ है । शान्तिपर्व के ३३६ वें अध्याय में इस चतुर्व्यूह के अवतारों की चर्चा है और आगे हंस, कूर्म, मत्स्य, वाराह, नृसिंह, वामन, राम, दशरथ राम, सात्वत और कल्कि अवतारों की चर्चा है और फिर ३४० वें अध्याय में सांख्य और वेदान्त के तत्त्वों के मेल से सृष्टि की उत्पत्ति का वर्णन किया गया है । ३४१ और ३४२ वें अध्याय में नारायण के नामों की उत्पत्ति लिखी है । पहले श्रीकृष्ण ने शिव और विष्णु के अभेद का वर्णन किया है फिर आगे बताया है कि .

“रुद्र नारायण स्वरूप ही हैं, अखिल विश्व का आत्मा मैं हूँ और मेरा आत्मा रुद्र है । मैं पहले रुद्र की पूजा करता हूँ, आप अर्थात् शरीर को ही नारा कहते हैं, सब प्राणियों का

शरीर मेरा 'अयन' अर्थात् निवास-स्थान है, इसलिये मुझे नारायण कहते हैं। सारे विश्व को मैं व्याप लेता हूँ और सारा विश्व मुझ में स्थित है इसी से मुझे वासुदेव कहते हैं। मैंने सारा विश्व व्याप लिया है, अतएव मुझे विष्णु कहते हैं। पृथ्वी और स्वर्ग भी मैं हूँ और अन्तरिक्ष भी मैं हूँ, इसी से मुझे दामोदर कहते हैं। चन्द्र, सूर्य, अग्नि, की किरणों मेरे बाल हैं, इसलिये मुझे केशव कहते हैं। गो अर्थात् पृथ्वी को मैं ऊपर ले गया, इसी से मुझे गोविन्द कहते हैं। यज्ञ का हविर्भाग मैं हरण करता हूँ इसी से मुझे हरि कहते हैं, सत्वगुणी लोगो में मेरी गणना होती है इसी से मुझे सात्वत कहते हैं। लोहे का काला फाल होकर मैं जमीन जोतता हूँ और मेरा रंग काला है, इसी से मुझे कृष्ण कहते हैं।”

३४२ और ३४३ वें अध्यायो में श्वेतद्वीप से लौट आने पर नर और नारायण का जो सवाद हुआ, उसका वर्णन है। इनमें वेदो का महत्त्व प्रतिपादित किया गया है और मुक्ति की प्रक्रिया बताई है। आगे के अध्यायो में श्राद्ध इत्यादि कई प्रकार की धार्मिक क्रियाओं का विवेचन है। फिर सात्वत धर्म का वर्णन आया है। इस धर्म को निष्काम भक्ति का पथ बतलाते हुए उसे ऐकान्तिक विधि कहा है, फिर अन्त में भागवत धर्म की परम्परा का वर्णन है जिसका सारांश है कि त्रेता युग में विवस्वात् मनु और इक्ष्वाकु की परम्परा से यह धर्म चला।^१ इस परम्परा का उल्लेख श्रीमद्भगवद्गीता में भी इसी प्रकार से हुआ है।

इम विवस्वते योग प्रोक्तवानहमव्ययम्।

विवस्वान् मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत्। गीता ४।१

इन अन्तिम अध्यायो में सात्वत और ऐकान्तिक धर्म समानार्थक कर दिये हैं और साह्य; योग और वेदान्त के तत्त्वज्ञान का अभेद बताया है। ३४६ वें अध्याय में अपान्तरतमा के पूर्व-काल का वृत्तान्त है और फिर अन्त में पाञ्चरात्र मत के सिद्धान्त का उल्लेख करते हुए परमात्मा के समन्वित रूप की व्याख्या की है

‘जो जीव शान्त वृत्ति से अनिच्छ, प्रद्युम्न, सकर्षण और वासुदेव के अधिदेव चतुष्टय का अथवा विराट्, सूत्रात्मा, अन्तर्यामी और शुद्ध ब्रह्म के अध्यात्म चतुष्टय का अथवा विश्व, तैजस, प्राज्ञ और तुरीय के अवस्था चतुष्टय का क्रमशः स्थूल से सूक्ष्म में लय करता है, वह कल्याण पुरुष को पहुँचता है। योगमार्गी उसे परमात्मा कहते हैं, साह्य वाले उसे एकात्मा कहते हैं और ज्ञानमार्गी उसे केवलात्मा कहते हैं।

वसु उपरिचर के कथानक में विशेष रूप से उल्लेखनीय बात यह है कि उन्होंने यज्ञो में पशु-बलि का निषेध किया और भक्ति-भावना पर विशेष बल दिया। यह धार्मिक सुधार का श्रांगणेश कहा जा सकता है। नारद और नारायणीय सवाद से भी हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि भगवान् भक्ति से प्राप्य हैं। नारद की भक्ति से प्रमत्त होकर नारायण ने प्रकट होकर पाञ्चरात्र धर्म का तत्त्व नारद को समझाया और अपने अवतारो का विस्तार से वर्णन किया। वसु उपरिचर के कथानक में हरि का विशेष महत्त्व प्रतीत होता है और नारद-सवाद में चतुर्व्यूह भगवान् का। यह भक्ति का सिद्धान्त गीता में विशेष रूप से

‘ त्रेता युगादौ च ततो विवस्वान् मनवे ददौ ।

मनुरथ लोकमृत्यर्थं नृतापेक्षारूवे ददौ ।

इक्ष्वाकुना च कथितो व्याप्य लोकानवस्थित ।

महाभारत शान्ति पर्व ३४८, ३५२, ३५२

प्रतिपादित हुआ है और जब कृष्ण के साथ उसके भाई सकर्षण, पुत्र प्रद्युम्न और पौत्र अनिरुद्ध का सम्बन्ध स्थापित हुआ तब भक्ति-भावना का विशेष रूप से प्रचार सात्वतो मे हुआ ।

इस प्रकार नारायणीय उपाख्यान के आधार पर कृष्ण का सम्बन्ध सात्वत, वासुदेव, नारायण और विष्णु से स्थापित किया जा सकता है । महाभारत के आदि पर्व में वासुदेव को सात्वत कहा गया है ।^१ द्रोण-पर्व ६७-३६ में सात्यकि और उद्योग पर्व ७०-७ में जनार्दन कहा गया है । भीष्म-पर्व मे लिखा है कि यह रहस्यात्मक नित्य-स्वरूप भगवाद् वासुदेव ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्रो के द्वारा विभिन्न विधियो से पूजा जाता है । द्वार के अन्त और कलियुग के आरम्भ मे इसकी पूजा सात्वत विधि से होती है ।

विष्णु-पुराण में यादवो और वृष्णियो के वंश का वर्णन करते हुए लिखा है कि सत्वत 'अश' का पुत्र था और उसकी सतान सात्वत कहलाई । 'श्री मद्भागवत' (१-१४-२५) तथा (३-१-२६) में सात्वतो का वर्णन यादववशीय अन्धको और वृष्णियो के साथ किया है और (९-९-४९) में उनको उच्च कोटि का भागवत ब्राह्मण और वासुदेव बतलाया है तथा (१०-५६-४२ और ११-२७-५) मे वासुदेव को सात्वतर्षभ कहा है ।

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, पतञ्जलि ने वासुदेव और बलदेव को वृष्णिवशीय लिखा है । मेगस्थनीज ने, जो चन्द्रगुप्त 'मौर्य' के दरवार मे मकदूनिया का राजदूत था, सात्वतो और वासुदेव कृष्ण का स्पष्ट उल्लेख किया है ।

भण्डारकर ने अपनी पुस्तक 'वैष्णवविजम ऐण्ड शंविजम' में वासुदेव कृष्ण और वृष्णिवशीय पर विशेष रूप से विचार किया है और उन्होने महाभाष्य और बौद्ध ग्रन्थो से उदाहरण प्रस्तुत किये हैं । यह तो हम पहले ही कह चुके हैं कि वैदिक काल के विष्णु देवता ही पौराणिक काल में कृष्ण रूप मे स्वीकार किये जाने लगे थे । अब प्रश्न यह है कि वासुदेव शब्द के साथ कृष्ण का सम्बन्ध कैसे हुआ ? वासुदेव वृष्णिवशीय माने गये हैं । 'महाभाष्य' में पतञ्जलि ने भी वासुदेव को वृष्णिवशीय का ही माना है और 'वासुदेव' शब्द का चार बार उल्लेख किया है, जब कि कृष्ण शब्द का प्रयोग केवल एक बार किया है । बौद्धो के 'घटजातक' में 'उपसगर' और 'देवगन्धा' के पुत्रो का नाम वासुदेव और बलदेव लिखा है । काण्हा और केशव नाम भी बीच-बीच मे गद्य भाग मे उपलब्ध होते हैं । इन शब्दो की टीका में काण्हा को काण्हायन गोत्र का बताया गया है तथा 'महाभाग' जातक की व्याख्या में काण्हा और वासुदेव शब्दो से इसकी पुष्टि भी की गई है । इससे प्रतीत होता है कि वासुदेव काण्हायन अथवा कृष्णायन गोत्र के थे । महाभारत मे वासुदेव की व्याख्या वासुदेव का पुत्र ही की गई है, वसुदेव का पुत्र नहीं । ऐसा प्रतीत होता है कि जब वासुदेव को उपास्य रूप में ग्रहण किया गया तो वैदिक पात्र कृष्ण—जिसका उल्लेख हम पीछे कर चुके हैं—के सब गुणो का आरोप वासुदेव मे हो गया । काण्हायन गोत्र वाली बात इस बात से भी सिद्ध होती है कि पाणिनि ने ४।१।९६ और ४।१।९९ सूत्रो के अनुसार 'कृष्णायन' को कृष्णगोत्रोत्पन्न स्वीकार किया है । यह एक ब्राह्मण गोत्र था, जो वशिष्ट के वर्ग का था । मत्स्य-पुराण, अध्याय २०० मे कृष्णायन गोत्र को पाराशर वर्ग का भी बताया है । ब्राह्मण और पाराशर वर्ग से सम्बन्ध रखते हुए हम उसे क्षत्रिय गोत्र मान सकते है, क्योंकि आश्वलायन गृह्य सूत्र १२।१५ के अनुसार क्षत्रियो के गोत्र भी ब्राह्मण-गोत्रो के अनुसार होते थे । कृष्ण, कृष्णायन गोत्रोत्पन्न होने के कारण ही कृष्ण कहलाये और फिर छान्दोग्योपनिषद् मे उल्लिखित घोर आङ्गिरस ऋषि के शिष्य और देवकी के पुत्र कृष्ण से उसका सम्बन्ध जोड़ दिया गया ।

सभा-पर्व में भीष्म कृष्ण के विषय में कहते हैं कि कृष्ण को सब से अधिक आदर इमोलिये दिया गया है कि वे वेद और वेदाङ्गों के ज्ञाता हैं और ऋत्विग् भी हैं ।^१

वासुदेव और नारायण के सम्मिश्रण के सम्बन्ध में भी मण्डारकर ने निर्देश किया है । हम पहले कह चुके हैं कि महाभारत का नारायणीय उपाख्यान नारायण और विष्णु में एकता स्थापित करने का अर्च्छा प्रयत्न है । नारायण शब्द की व्याख्या भी इस उपाख्यान में की गई है । 'नार' जल को भी कहते हैं । ऋग्वेद में इस बात का संकेत है कि सृष्टि से पहले सब जगह जल ही जल था; फिर नारायण की नाभि से ब्रह्मा की उत्पत्ति हुई, जिसने सृष्टि की रचना की ।^२ शतपथ ब्राह्मण में भी नारायण का उल्लेख हुआ है ।^३ ऋग्वेद में पाचरात्र-मन्त्र का प्रयोजक पुरुष 'नारायण' को ही तथा पुरुष-सूक्त का कर्ता भी उमे ही बताया गया है ।^४ तैत्तिरीयारण्यक १०।११ में भी नारायण को सर्व-गुण-सम्पन्न कहा गया है । महाभारत के नारायणीय उपाख्यान के अनन्तर तो नारायण सर्वेश्वर के रूप में प्रस्तुत हुए । महाभारत के वन-पर्व अध्याय १८८, १८९ में वर्णित प्रलय के प्रसङ्ग में लिखा है कि जब प्रलय होने पर चारों ओर जल ही जल था, तो एक न्यग्रोध वृक्ष की शाखा पर शंख पर बैठा हुआ एक बालक ही अवशिष्ट रहा । उसने अपना मुख खोला और मार्कण्डेय उसके मुख में चले गये । वे वषों तक वही अमण करते रहे और जब बालक ने उन्हें मुख से बाहर निकाला तो उन्होंने आश्चर्य-चकित होकर बालक से पूछा कि आप कौन हैं ? तब नारायण ने अपना स्वरूप उन्हे बताया । मार्कण्डेय ने महाभारत में युधिष्ठिर को यह कथा सुनाई और कहा कि तुम्हारे सम्बन्धी जनार्दन ही स्वयम् नारायण हैं । नारायण की कथा पुराणों में भी आती है और 'नारायण' नाम की अनेक प्रकार से व्याख्या की गई है । महाभारत में कई स्थलों पर वासुदेव और अर्जुन को नर और नारायण बताया गया है ।^५ इस प्रकार महाभारत काल में ही नारायण का सम्बन्ध वासुदेव से हो गया था ।

यह पहले ही कहा जा चुका है कि वैदिक काल में विष्णु को प्रधानता मिलने लगी थी । ऐतरेय ब्राह्मण में तो विष्णु को सर्वोपरि देव माना है ।^६ शतपथ ब्राह्मण और तैत्तिरीयारण्यक में भी विष्णु के वैशिष्ट्य की कथाएँ आती हैं ।^७ मेथेय उपनिषद् और कठोपनिषद् ३।८ में विष्णु की महत्ता स्पष्टतः प्रकट की गई है तथा विष्णु के स्थान को 'परमं पदम्' कहा है किन्तु विष्णु का वासुदेव से सम्बन्ध महाभारत-काल में ही जोड़ा हुआ प्रतीत होता है, भीष्म-पर्व के ६५-६६ वें अध्याय के अध्ययन में यह बात स्पष्ट हो जाती है । याज्ञवल्क्य पर्व में एक कथा आती है जो इस प्रकार है

महाभारत युद्ध के पश्चात् जब कृष्ण द्वारका में लौट रहे थे तो मार्ग में भृगुवशीय उट्टक नाम के मुनि मिले । उट्टक ऋषि ने कृष्ण से पूछा कि क्या आपने कौरवों और पाण्डवों में शान्ति स्थापित कर उनमें भेद करा दिया है ? कृष्ण ने उत्तर दिया कि कौरवों का नाश हो गया है और पाण्डवों का एकच्छत्र राज्य । इन पर ऋषि बड़े क्रुद्ध हुए और

१ महाभारत सभापर्व ३८

२ ऋग्वेद १०।८५ तथा १०।८२१

३ शतपथ ब्राह्मण १३।३।४

४ ऋग्वेद १२।६।१ तथा १२।१०।६०

५ वनपर्व १६।४७ तथा उद्योग पर्व ४६।१

६ ऐतरेय ब्राह्मण १।१

७ शतपथ १।२।५ और १४।१।१

कृष्ण से बोले कि यदि तुम अर्ध्यात्म-दर्शन की ठीक-ठीक व्याख्या न कर सकोगे तो मैं तुम्हें शाप दे दूँगा। कृष्ण ने उन्हें अर्ध्यात्म-दर्शन समझाकर अपना विराट् रूप दिखाया। यहाँ इस रूप को वैष्णव-रूप कहा गया है।^१ शान्ति-पर्व में भी कृष्ण को विष्णु का रूप बताया गया है।^२

महाभारत के सूक्ष्म अध्ययन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि महाभारत काल में कृष्ण का वासुदेव नारायण और विष्णु के रूप में स्वीकरण सर्वमाधारण न था। कुछ स्थलो को छोड़कर महाभारत में कृष्ण एक उच्चकोटि के राजनीतिज्ञ क्षत्रिय योद्धा के रूप में चित्रित किये गये हैं और यदि हम उन स्थलो को पाश्चात्य विद्वानों की उक्ति के अनुसार प्रक्षिप्त मान लें तो महाभारत में कृष्ण को भगवान् मान लेने की आधार शिला ही गिर जाती है, परन्तु महाभारत के अन्त-साक्ष्य और बाह्य-साक्ष्य के आधार पर इस बात को स्वीकार नहीं किया जा सकता। विण्टरनिट्ज ने अपने सस्कृत-साहित्य के इतिहास में महाभारत के तीन सस्करण माने हैं। पहले सस्करण में ८८०० के लगभग श्लोक, दूसरे में २४००० और तीसरे में एक लाख हैं। हरिवंश पुराण को वे महाभारत से अलग ही स्वीकार करते हैं। महाभारत के कुछ अंशों को प्रक्षिप्त मानकर यदि यह कल्पना कर भी ली जाय कि महाभारत काल में कृष्ण को साधारण राज-पुत्र के रूप में ही स्वीकार किया गया है तो श्रीमद्भगवद्गीता के आधार पर—जो अन्त और बाह्य-साक्ष्य के आधार पर महाभारत काल की ही रचना ठहरती है और जिसमें अधिक अंश प्रक्षिप्त नहीं हैं—यह मानना पड़ेगा कि महाभारत काल में ही कृष्ण में अवतारत्व का आरोप होने लगा था। महाभारत के विषय में एक बात और भी उल्लेखनीय है। वह यह कि इस 'भागवत' ऐकान्तिक अथवा 'पाञ्चरात्र धर्म' का विशेष प्रचार सात्वतो' के द्वारा हुआ, जो योग्य और वीर क्षत्रिय योद्धा थे। यही कारण है कि उनके समय तक इस धर्म में क्षात्र वल का प्राधान्य रहा, परन्तु पौराणिक युग में विष्णु, नारायण और वासुदेव की त्रिवेणी सम्मिलित होकर बहने लगी, जिसका प्रवाह भक्ति-सलिल से परिपूर्ण था। आगे चलकर यह प्रवाह वैष्णव-भक्ति की विशाल सरिता में परिणत हो गया, जिसकी अनेक शाखा-प्रशाखाओं ने जनता को जीवन प्रदान किया और वह भ्रानन्द-रस में निमग्न हो गया।

कृष्ण के जिन स्वरूपों का हमने अब तक विवेचन किया है, उनका हमारे भक्तिकालीन साहित्य से साक्षात् सम्बन्ध नहीं है क्योंकि हिन्दी के कृष्ण-भक्ति-साहित्य के चरित-नायक ब्रजविहारी लीला-पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण हैं, जिनका लीलाधाम ब्रज है और गोप-गोपियों से सीधा सम्बन्ध है। प्रेमा-भक्ति के आलम्बन, गोप-गोपियों के सर्वस्व, राधावल्लभ, नटनागर, गोपाल-कृष्ण का समावेश हमारे वाङ्मय में कब से हुआ, यह एक दुस्तर समस्या है। पौराणिक-साहित्य का विवेचन हम पहले कर चुके हैं। कई पुराण तो ऐसे हैं, जिनमें कृष्ण-चरित सक्षेप में दिया गया है किन्तु कुछ पुराणों में कृष्ण की लीलाओं का विस्तार से वर्णन है। कृष्ण-चरित-सम्बन्धी पुराण ये हैं

पद्म-पुराण, वायु पुराण, वामन-पुराण, कूर्म-पुराण, ब्रह्म-वैवर्त पुराण और हरिवंश पुराण। इनका उल्लेख हम आगे करेंगे। यहाँ तो हम यही देखने का प्रयास करेंगे कि गोपाल कृष्ण की कथा के अन्य कौन से सूत्र हैं? जिन शिला-लेखों का पहले उल्लेख हुआ है, उनमें गोपाल कृष्ण का कोई सकेत नहीं मिलता। 'नारायणीय उपाख्यान' में वासुदेव अवतार

१ आश्वमेधिक पर्व अध्याय ५३-५४

२ शान्ति पर्व अध्याय ४८

का वर्णन करते हुए यह लिखा है कि वासुदेव ने कंस के वध के लिये भवतार लिया । 'सभा-पर्व' में शिशुपाल ने व्यंग्य में कृष्ण को गोकुल में पूतना आदि का संहारक बताया है और भीष्म द्वारा की गई कृष्ण की प्रशंसा को झूठी प्रशंसा कहा है । ३८ वें अध्याय में जहाँ भीष्म ने कृष्ण की प्रशंसा की है, वहाँ यह उल्लेख नहीं है, इसलिये भण्डारकर ने इस पद को प्रक्षिप्त मानते हुए लिखा है ।

“The southern recension of the Mahabharat contains many interpolations.... . Thus attempts have always been made to bring by means of interpolations, the stories told in the Mahabharat to the form, which they subsequently assume ”^१

महाभारत के इस सस्करण में कृष्ण की गोकुल वाली कथाओं का समावेश है । उत्तरी भारत में पाई जाने वाली महाभारत की प्रतिलिपियों में इस प्रकार के श्लोक नहीं है । कृष्ण के गोविन्द नाम का सम्बन्ध 'गोपाल कृष्ण' से जोड़ा जाता है । 'गोविन्द' एक पुराना नाम है और इसका उल्लेख श्रीमद्भागवत^२ और 'महाभारत' दोनों में हुआ है परन्तु महाभारत में 'गोविन्द' शब्द का सम्बन्ध 'गोपाल कृष्ण' से नहीं लगाया गया है । आदि पर्व में गोविन्द की व्याख्या इस प्रकार की गई है कि भगवान् का नाम 'गोविन्द' इसलिये है कि उन्होंने 'वाराहावतार' में 'गो' अर्थात् पृथ्वी की रक्षा की थी ।^३ शान्ति-पर्व में भी इसी प्रकार व्याख्या की गई है ।^४ भण्डारकर ने गोविन्द की उत्पत्ति गोविन्द ने बतलाई है, जो ऋग्वेद में इन्द्र के विशेषण के रूप में प्रयुक्त हुआ है और 'केशिनिसूदन' के विषय में भी उन्होंने यही लिखा है कि यह भी इन्द्र का विशेषण था और बाद में ये दोनों विशेषण कृष्ण के साथ जोड़ दिये गये ।^५ ऋग्वेद में हमें ऐसे मन्त्र अवश्य मिलते हैं, जिन में गो, वृष्णि, राधा, ब्रज, गोप, रोहिणी और अर्जुन आदि नाम आये हैं उनमें से कुछ मन्त्र निम्नलिखित हैं :

१—ता वा वास्तून्युत्तमि गमव्यं । यत्र गावो भूरिशुक्ला अयासः ।

अथाह तदुक्तायस्य वृष्णः परम पदमवभाति भूरि ॥^६

२—स्तोत्र राधाना पते ऋ० १ । ३० । २२

३—गवामयत्रज वृधि ऋ० १ । १० । ७

४—दानपत्नी अहिगोपा अतिष्ठत । ऋ० १ । ३२ । ११

५—त्व नृचक्षा वृपभानुपूर्वी कृष्णाम्बान्ने अरुपो विभाहि । अथर्व० ३ । १५ । ३

६—तमेतदावार य कृष्णानु रोहिणीषु । ऋ० ८ । ६३ । १३

७—कृष्णरूपारिण अर्जुना विवो मदे । ऋ० १० । २१ । ३

इन मन्त्रों में जो नाम आये हैं, उनका यद्यपि गोपाल कृष्ण से कोई सम्बन्ध नहीं है, परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि जिन प्रकार वैदिक कृष्ण का सम्बन्ध महाभारत के कृष्ण से जोड़ दिया गया, उसी प्रकार इन सभी नामों का उपयोग पौराणिक युग में कृष्ण से सम्बद्ध कर लिया हो ।

१ Vaishnavism and Shaivism (Page 50 foot note)

२ आदि-पर्व (महाभारत) २१-२२

३ शान्ति-पर्व ३४२-७०

४ Vaishnavism and Shaivism (Bhandarker) Page 51

५ ऋग्वेद १ । १५४ । ६

हम पहले बता आये हैं कि 'घटजातक' में वासुदेव और बलदेव का उल्लेख है, वह कथा इस प्रकार है

"वासुदेव और उसके भाई देवगन्धा और उपसागर के पुत्र थे। उन्हें देवगन्धा ने अपनी सेविका नन्द गोपा और उसके पति अन्धक को वेणु के सुपुर्द कर दिया था।" इस कथा से पता चलता है कि इस जातक की रचना के समय गोपाल कृष्ण वाली कथा प्रचलित थी, किन्तु अतर्क्य प्रमाणों के अभाव में इस जातक का समय-निर्धारण अत्यन्त कठिन समस्या है।

पुराण और कृष्ण-चरित

गोपाल कृष्ण सम्बन्धी सबसे अधिक कथाएँ हरिवंश पुराण में हैं। इस पुराण में कृष्ण के चरित को गोपियों के साथ सम्बद्ध कर लिया है। 'विष्णु पर्व' के १२८ अध्यायों में कृष्ण-जीवन की पूरी कथा दी गई है और कृष्ण के सौन्दर्य का अनेक प्रकार से वर्णन किया गया है, पूतना-वध, शकट-वध, यमलाजुन-पतन, माखन-चोरी, कालिय-दमन, धेनुक-वध, प्रलम्ब-वध गोवर्द्धन-धारण आदि सभी लीलाओं का इसमें विशद वर्णन है, बीच-बीच में प्रकृति का भी बड़ा ही सुन्दर चित्रण है। पाश्चात्य विद्वानों ने हरिवंश-पुराण का रचनाकाल ईसा की पहली शताब्दी के लगभग माना है और अपने कथन की पुष्टि में हरिवंश पुराण में आये हुए 'दीनार' शब्द को रखा है। हरिवंश पुराण में ३८०८ श्लोक हैं। श्रीकृष्ण इन्द्र की पूजा का निषेध कर नन्द को गोवर्द्धन की पूजा का विधान बताते हैं और गडगो को ही अपना सर्वस्व कहते हैं। ३५२२ सख्या वाले श्लोक में 'घोष' का उल्लेख है और यह बतलाया है कि गोप ब्रज को छोड़ कर वृन्दावन चले आये। 'घोष' का दूसरा नाम 'आभीरपल्ली' बताया है। हरिवंश-पुराण में आभीरों का विस्तार मथुरा के निकट महावन से लेकर द्वारका के पास अन्प और आनतं देश तक बताया गया है।^१

महाभारत के 'मौशल-पर्व', अध्याय ७ में आभीरों के सम्बन्ध में एक कथा आती है, जिसके अनुसार अजुन वृष्णि वंश के समाप्त हो जाने पर उस वंश की स्त्रियों को जब द्वारका से कुक्षेत्र लेजा रहे थे, तो आभीरों ने उनके ऊपर आक्रमण कर दिया। आभीर लुटेरे और म्लेच्छ बताये गये हैं, जो पचनद-प्रदेश में रहते थे। विष्णु पुराण में आभीरों को कोकण और सौराष्ट्र के निवासी बताया गया है। पहले तो आभीर चरवाहे थे, फिर वे पञ्जाब से मथुरा, सौराष्ट्र और काठियावाड तक फैल गये। आजकल 'अहीर' शब्द आभीर का ही बिगडा हुआ रूप है। ऐतिहासिक प्रमाणों से ज्ञात होता है कि आभीरों ने मराठा देश के उत्तर में अपना राज्य भी स्थापित किया था। नासिक में एक शिलालेख भी मिला है, जिसमें आभीर शिवदत्त के पुत्र ईश्वरसेन के राज्य के नवम वर्ष का उल्लेख है। इस शिलालेख से पता चलता है कि यह तीसरी शताब्दी का लिखा हुआ है। वायु पुराण में आभीरों के एक राज्यवश का वर्णन है, जिसमें १० राजाओं का वर्णन हुआ है।^२ काठियावाड के एक अन्य उत्कीर्ण लेख (Inscripton) में, जो गुण्डा स्थान में मिला है, रुद्रभूति के दान का वर्णन है। रुद्रभूति आभीर था। यह शिलालेख रुद्रसिंह नामक क्षत्रप ने लिखवाया था, जिसका समय ई० सन् १८० के आसपास था।

आभीरों के इस इतिहास से आधुनिक विद्वानों ने अनुमान लगाया है कि 'गोपाल कृष्ण' तथा 'बालकृष्ण' वाली कथाओं का समावेश 'वासुदेव' के साथ इन आभीरों द्वारा किया

१ हरिवंशपुराण ५२६१-५१६३ श्लोक

२ वायु पुराण, खण्ड २ अध्याय ३७

गया। आभीरो में 'बालदेवी' और 'बालदेवता' की उपासना प्रचलित है। 'बालदेवता' के विषय में यह भी कहा जाता है कि उसका जन्म नीच घराने में हुआ और पालन-पोषण एक दूसरे कल्पित पिता के यहाँ हुआ, जिसे यह जान था कि वह उसका अपना बच्चा नहीं है और उसके बहुत से निरीह भाइयों की हत्या हो चुकी है। घेनुक-वध आदि की कथाएँ भी इन्हीं आभीरो के द्वारा कृष्ण-कथा में स्थान पा गईं।^१ भण्डारकर ने इसी मत की पुष्टि करते हुए निर्याय किया है।

“The alliance of Krishna with cowherdesses, which introduced an element in consistent with the advance of morality into the 'Vasudeva' religion, was also an after-growth, consequent upon the freer intercourse between the wandering Abhiras and their more civilised Aryan neighbours took advantage of its looseness Besides, the Abhiran women must have been fair and handsome as those of the Abhir Gavaliyas or cowherds of the present day are.”

इस विषय में 'इण्डियन एण्टिक्वैरी' के लेख तथा 'एन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिजिजन एण्ड एथिक्स' के लेख विचारणीय हैं। कॅनेडी ने अपने लेख में जाट, मूजरो को आभीरो की ही सन्तान माना है। वेवर और ग्रियर्सन भी ईसा के पश्चात् ही आभीरो के देवता बालकृष्ण का होना सिद्ध करना चाहते हैं। ऐसा सिद्ध करने से उनका अभिप्राय यह है कि बालकृष्ण का कथायें ईसा की कथाओं का रूपान्तर है। ग्रियर्सन ने लिखा है कि ईसा की दूसरी शताब्दी में ईसाइयों का एक दल सीरिया से आकर मद्रास के दक्षिण में आवाद हो गया था। इन ईसाइयों की भक्ति-भावना का पूरा-पूरा प्रभाव हिन्दुओं पर पड़ा और क्राइस्ट से क्रिस्टो तथा फिर कृष्ण उनका उपास्य बन गया। वैष्णवों की दास्य-भक्ति, प्रसाद, पूनना-स्तन्य-पान आदि को ग्रियर्सन ईसाइयत की ही देन बताते हैं। उनका कथन है कि पूतना वाइविल की 'वर्जिन' है, प्रसाद 'लवफीस्ट' और दास्य-भक्ति पाप-पीडित-मानवता का करुण कन्दन है। इन लेखों के आधार पर ईसा के पश्चात् ही बालकृष्ण की कथाओं का समावेश निम्न होता है किन्तु यह बात वायुविकारजन्य प्रलाप से अधिक महत्त्व नहीं रखती। कीय, मैकडोमल आदि विद्वानों ने इस मत का खण्डन किया है। अन्य प्रमाण भी उक्त कल्पना के विरोध में उपस्थित किये जा सकते हैं। हम बता आये हैं कि ईसा से बहुत दिन पहले ही बालकृष्ण की कथायें प्रचलित थी और आभीर जाति कहीं बाहर से नहीं आई थी। सक्षेप में हम निम्नलिखित युक्तियाँ इन विषय में उपस्थित कर सकते हैं:

१—महाभारत, वायुपुराण और हरिवंश पुराण में आभीरो का उल्लेख है।

२—काठियावाड़ में पाये जाने वाले शिलालेख के अनुसार आभीरो का राज्य-काल ईसा से पहले ठहरता है।

३—आभीरों का द्रविड-शब्द से सम्बन्ध, जिसका विवेचन राय चौधरी ने 'Early History of Vaishnavism' में किया है। द्रविड-भाषा में आभीर का अर्थ 'गोपाल' है।

४—महाकवि भास के 'बाल चरित', 'दूत वाक्य' और 'दूत घटोत्कच' नाटकों में वर्णित कृष्ण का चरित।

५—गाथा-सप्तशती में राधा-कृष्ण की लीलाओं का उल्लेख।

६—बालकृष्ण की ईसा-निरपेक्ष बहुत-सी कथाओं का अस्तित्व ।

'श्री कृष्ण चरित' का पूर्ण विवेचन करने वाला दूसरा पुराण 'ब्रह्म-वैवर्त पुराण' है, जिसके कृष्ण-जन्म-खण्ड में कृष्ण विषयक सामग्री दी हुई है। पहले अध्यायों में कृष्ण-जन्म का कारण, चौथे में गोलोक का और पाँचवें में राधा के मन्दिर का वर्णन है। छठे अध्याय में 'अशावतारो' का वर्णन करते हुए राधा और कृष्ण के सम्बन्ध को स्पष्ट किया है। फिर सातवें अध्याय में श्रीकृष्ण-जन्माख्यान, आठवें अध्याय में श्रीकृष्ण जन्माष्टमी-व्रत का वर्णन है। नवें अध्याय में बलदेव का जन्म और नन्द के पुत्रोत्सव का वर्णन है। आगे कृष्ण की लीलाओं का वर्णन हुआ है। बीच-बीच में और भी बहुत से उपाख्यान आये हैं। फिर उत्तरार्द्ध में, जो ५५ वें अध्याय से प्रारम्भ होता है, श्रीकृष्ण-प्रभाव-वर्णन तथा अन्य उपाख्यानों के अनन्तर कस की कथा और श्रीकृष्ण का मथुरा-गमन दिया हुआ है। अध्याय ६१ में कृष्ण उद्धव को ब्रज में जाने की आज्ञा देते हैं और उद्धव वहाँ जाकर राधा और गोपियों से वार्तालाप करते हैं। ६८ वें अध्याय में उद्धव मथुरा वापस आते हैं। आगे राधा-कृष्ण सम्बन्धी अनेक वृत्तान्त हैं, साथ-साथ में और भी बहुत से आख्यान हैं। ब्रह्मवैवर्त में बहुत-सी स्तुतियाँ दी गई हैं और अनेक स्थलों पर उच्च कोटि के शृङ्गारिक वर्णन हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि हिन्दी के कवियों ने बहुत कुछ सामग्री ब्रह्म-वैवर्त पुराण से ली है। ब्रह्म-वैवर्त में राधा का जो वर्णन है, उसका उल्लेख हम आगे करेंगे। इस पुराण में कृष्ण की लीलाओं का वर्णन हरिवंश पुराण के वर्णनों की अपेक्षा अधिक शृंगारिक और विस्तृत है।

पद्म-पुराण

इस पुराण के पाताल-खण्ड में कृष्ण-चरित का विवेचन है। अध्याय ६६ से ७२ तक तो श्रीकृष्ण के माहात्म्य का वर्णन है और अध्याय ७३ से ८३ तक वृन्दावन आदि का माहात्म्य और श्रीकृष्ण की लीला का विवेचन है। गोपियों के अध्यात्म-पक्ष और उनकी उत्पत्ति के विषय में भी विस्तार से वर्णन किया गया है, जिसका विवेचन हम आगे करेंगे। इस पुराण में वृन्दावन द्वारका, गोकुल, मथुरा आदि का बड़ा सुन्दर वर्णन हुआ है और द्वादश वनों का भी उल्लेख है।^१ श्लोक ८८ से १०२ तक श्रीकृष्ण के सौन्दर्य का वर्णन है। सूँर-साहित्य पर इस पुराण का पर्याप्त प्रभाव लक्षित होता है। पुष्टि-सम्प्रदाय में पद्म पुराण की बहुत-सी बातें ज्यों की त्यों अपनाई गई हैं।

वायु-पुराण

वायु-पुराण के द्वितीय-खण्ड अध्याय ३४ में विस्तार पूर्वक स्यमन्तक मणि की कथा लिखी है और फिर श्रीकृष्ण के जन्म का वर्णन है। इसके अनन्तर कृष्ण की १६ सहस्र पत्नियों और उनके पुत्रों आदि का वर्णन है। इस पुराण के विषय में विशेष उल्लेखनीय बात यह है कि इसमें कृष्ण की गोप-लीलाओं और राधा की केलि का वर्णन नहीं है। अध्याय ४२ में कुछ श्लोकों में गोलोकवासी भगवान् कृष्ण का उल्लेख करते हुए राधा और गोप-लीलाओं का उल्लेखमात्र है।

वामन-पुराण

इसमें केवल केशी, मुर और काल-नेमि के वध की कथा है।

कूर्म पुराण

इसमें भी केवल यदुवश का वर्णन, श्रीकृष्ण द्वारा महादेव की आराधना और श्रीकृष्ण के पुत्रों की कथा है।

गरुड-पुराण

गरुड-पुराण में कृष्ण की लीलाओं का उल्लेख है, जो अध्याय १४४ में हुआ है। इसमें पूतना वध, यमलाजुंनोद्धार, गोवर्द्धन-धारण, बेशी-चागूर इत्यादि का वध, कालिय-दमन और शकटासुर-वध का उल्लेख है। कृष्ण का सान्दीपनि गुरु से शिक्षा प्राप्त करने का भी उल्लेख है। कृष्ण की रक्मिणी, सत्यभामा आदि ८ पत्नियों का तथा गोपियों का उल्लेख तो है, परन्तु राधा का नाम नहीं है। यह गरुड-पुराण के आचार काण्ड में है। ब्रह्म-काण्ड में हव्यवाह की कन्या नीला, भद्रा, मित्रविन्दा, कालिन्दी, जाम्बवन्ती, सोम-पुत्री आदि की तपस्या का वर्णन है।

विष्णु-पुराण

इस पुराण के चौथे अंश के १५ वें अध्याय में शिशुपाल की मुक्ति का कारण बतलाते हुए श्रीकृष्ण-जन्म का उल्लेख हुआ है। पाँचवें अंश में कृष्ण का चरित्र विशेष रूप से दिया हुआ है तथा कृष्ण की लीलाओं के साथ रास का भी वर्णन है। वास्तव में इसी अंश में कृष्ण के चरित्र का विस्तृत अङ्कन है।

कृष्ण-विषयक पुराणों के विषय और भाषा पर दृष्टि डालने से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि ये पुराण विभिन्न कालों की रचनाएँ हैं और बराबर इनके संस्करण होते रहे हैं। आज भी हमें इनके कई-कई संस्करण उपलब्ध होते हैं। हो सकता है कि साम्प्रदायिक आचार्यों ने अपनी-अपनी परम्पराओं के अनुकूल इन पुराणों में घटा-बढ़ी कर ली हो। मध्यकालीन भक्ति-साहित्य पर सभी पुराणों का प्रभाव पड़ा है और कृष्ण के रूप ने अनेक प्रकार की विचार-धाराओं को पार कर वर्तमान स्वरूप को धारण किया है। हम डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी जी के इस मत से पूर्णतया सहमत हैं

“कृष्ण का वर्तमान रूप नाना वैदिक, अवैदिक, आर्य, अनायं धाराओं के मिश्रण से बना है। परन्तु फिर भी हम यह नहीं कह सकते कि कृष्ण ऐतिहासिक व्यक्ति नहीं है। अवतारत्व का आरोप हो जाने पर बहुत-सी अतिमानवीय घटनाओं से अवतार का जीवन पुल-मिल जाता है।”

कृष्ण के विकास का जो विवेचन हमने ऊपर किया है, उससे यह निष्कर्ष निकलता है।

१—महाभारत में जिस कृष्ण का वर्णन हुआ है, वह वासुदेव का ही रूपान्तर है और वह पूर्णतया ऐतिहासिक व्यक्ति है। महाभारत काल में ही श्रीकृष्ण में ईश्वरत्व का आरोप हो चुका था और इनसे वैदिक कालीन श्रीकृष्ण का सम्बन्ध भी स्थापित किया जा चुका था। महाभारतीय कृष्ण का सम्बन्ध मथुरा और द्वारका दोनों से था एव शिशुपाल की वाता से यह भी आभास मिलता है कि ब्रज से भी कृष्ण का कुछ सम्बन्ध रहा होगा। कृष्ण कृष्ण गोश्रोतृत्न थे।

२—कृष्ण-कथा में वाल लीलाओं का समावेश अवश्य ही आभीर जाति के कारण हुआ। ईसाइयत से उसका कोई सम्बन्ध नहीं, क्योंकि वह ईसा से बहुत पहले हो चुका था।

३—पुराणों में साम्प्रदायिकता की छाप स्पष्ट दीख पड़ती है और उनकी भाषा और विषय से परिवर्तन एवं परिवर्द्धन के चिह्न भी उनमें खोजे जा सकते हैं। अतः यह भी निश्चित है कि पुराणों की रचना किसी एक काल की नहीं है, विभिन्न सन्प्रदायों के आचार्यों ने उनमें अदल-बदल अवश्य की है।

भागवत के श्रीकृष्ण

श्रीकृष्ण के चरित के सम्बन्ध में अब तक हमने श्रीमद्भागवत का उल्लेख नहीं किया है। यद्यपि श्रीमद्भागवत में राधा का उल्लेख नहीं है, तथापि कृष्ण-भक्ति का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ श्रीमद्भागवत ही कहा जा सकता है। महाभारत से लेकर पौराणिक युग तक जितना भी कृष्ण का विवेचन हुआ है, वह सब समन्वित रूप में श्रीमद्भागवत में मिल जाता है। भागवतकार ने अवतारों का वर्णन करते हुए “एते चाशकला. पु स. कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्” कहा है। महाभारत में कृष्ण के जिस नारायण रूप का उल्लेख हुआ है, उसको भागवतकार ने इस प्रकार लिखा है कि नारायण के कृष्ण और शुक्ल-स्वरूप असुर-मदित पृथ्वी का भार उतारने के लिए कृष्ण और बलराम के रूप में आविर्भूत हुए।^१

श्रीमद्भागवत में नारायण को पुरुषावतार या आदि अवतार कहा है। “भगवान् ने आदि में लोक-सृष्टि की इच्छा से महत्तत्त्वादि सम्भूत षोडशकलात्मक पुरुषावतार धारण किया।”^२ “भगवान् ने ही पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश इन पाँच भूतों को अपने आपसे अपने आप में सृष्टि की है। इन तत्त्वों के द्वारा जब वे विराट् शरीर ब्रह्माण्ड का निर्माण करते उसमें लीला से अपने अश अन्तर्यामी रूप से प्रवेश करते हैं तब उन आदि देवनारायण को ‘पुरुष’ नाम से कहते हैं। यही उनका प्रथम अवतार है।”^३ भागवत के अन्तर्गत ब्रह्म-स्तुति में कहा गया है “हे अधीश, क्या आप नारायण नहीं हैं? आप अवश्य ही नारायण हैं क्योंकि आप ही सब जीव-समूहों के आत्मा और अखिल साक्षी हैं।”^४ इसी प्रकार अन्य पुराणों में भी ‘नारायण’ और ‘वासुदेव कृष्ण’ की सगति लगाई गई है, यह हम पहले कह चुके हैं। वैकुण्ठवासी चतुर्भुज नारायण (महाविष्णु, श्वेत-द्वीप-पति विष्णु), नारायण ऋषि तथा वासुदेवनन्दन श्रीकृष्ण तथा वृन्दावनविहारी नन्दनन्दन एक ही भगवान् के विभिन्न रूप बताये गये हैं। श्री जीवगोस्वामी ने लघुभागवतामृत’ के पूर्व-पटल में इसका सामञ्जस्य स्थापित किया है और कहा है कि “पुराणों में कोई श्रीकृष्ण को नारायण ऋषि, कोई वामन, कोई क्षीरोपशायी कोई सहस्र शीर्षा और कोई वैकुण्ठनाथ नारायण कहते हैं।” ब्रह्माण्ड पुराण में भी ऐसा ही उल्लेख मिलता है — “जो वैकुण्ठ में चतुर्भुज नारायण, जो श्वेत-द्वीप-पति नर-नारायण ऋषि हैं, वे ही वृन्दावनविहारी श्रीकृष्ण हैं।”

ऊपर के विवेचन से ज्ञात होता है कि श्रीमद्भागवतकार ने कृष्ण के व्यापक रूप को लिया है। सूक्ष्म दृष्टि से विवेचन करने पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि महाभारत, गीता और श्रीमद्भागवत में कृष्ण के रूप का उत्तरोत्तर विकास होता गया है। महाभारत एक ऐतिहासिक ग्रन्थ है, इसके आख्यानो में ही भगवत्तत्त्व-निरूपण हुआ है। यदि उन आख्यानो को पृथक् कर दिया जाय तो श्रीकृष्ण का मानवीय रूप ही हमारे सामने आता है, यही कारण है कि पाश्चात्य विद्वानों ने महाभारत में बहुत से अश प्रक्षिप्त माने हैं, किन्तु उन आख्यानो में भागवत-धर्म और उसके तत्त्व का निरूपण बड़ा महत्वपूर्ण है। उसी तत्त्व का वैज्ञानिक समन्वय श्रीमद्भगवद्गीता में हुआ है। भागवत में भक्ति की दृढ़ता के लिये

१ श्रीमद्भागवत २।७।२६

२ श्रीमद्भागवत १।३।१

३ वही २१।४।३

४ श्रीमद्भागवत १०।१८।१८

उसी तत्त्व की व्याख्या की गई है। इसके अन्तर्गत पृथु, प्रियव्रत, प्रह्लाद आदि भक्तों की कथाएँ तथा निष्काम कर्म के वर्णनों से यह बात भरी भाँति प्रकट होजाती है कि महाभारत का 'नारायणीय-धर्म' और श्रीमद्भागवत का 'भागवत धर्म' आदि में एक ही हैं पर दोनों ग्रन्थों में प्रधानता भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों की है। उसमें श्रीकृष्ण का रूप लोक-रक्षक भी हैं और लोक-रञ्जक भी, फिर श्री गद्गभगवद्गीता में महाभारत के सिद्धान्तों की ही व्याख्या की है। गीता महाभारत का ही एक भाग है, दोनों ग्रन्थों को आद्योपान्त पढने से यह विदित हो जाता है। निष्कामकर्म-युक्त प्रवृत्ति-तत्त्व का ही दोनों में विवेचन हुआ है। सम्भवतः भागवत की रचना इसीलिये हुई और यह सिद्ध किया गया कि भक्ति के बिना निष्काम कर्म सम्भव नहीं है। भागवत का मुख्य उद्देश्य भक्ति का प्रतिपादन ही है।

भगवद्गीता में भगवान् को प्रकृति और पुरुष से भी परे एक सर्व व्यापक, अव्यक्त और अमृत तत्त्व माना गया है और परम पुरुष कहा गया है, जिसके स्वरूप हैं—व्यक्त और अव्यक्त। अव्यक्त के भी 'सगुण', 'सगुण-निर्गुण' और 'निर्गुण' तीन भेद किये हैं। कृष्ण उस परम पुरुष के मूर्तिमान् अवतार हैं, यही कारण है कि गीता में भगवान् कृष्ण ने अपने विषय में पुरुष का निर्देश अनेक स्थानों पर किया है।^१ गीता में भगवान् ने अपना विश्वरूप अर्जुन को दिखाया है और यही उपदेश दिया है कि अव्यक्त से व्यक्त रूप की उपासना करना अधिक सहज है। इसी प्रकार विश्व-रूप का वर्णन महाभारत में नारद-प्रसङ्ग में भी आया है।^२ इससे स्पष्ट ज्ञात होजाता है कि सिद्धान्त रूप से महाभारत, गीता और भागवत में परब्रह्म को एक ही रूप दिया गया है परन्तु इतना अन्तर है कि महाभारत में कृष्ण का परब्रह्म से वैसा व्यापक तादात्म्य स्थापित नहीं किया गया, जैसा भागवत और गीता में। महाभारत में पाण्डव अवश्य ही उन्हें विष्णु का अवतार मानते हैं परन्तु यह बात सामान्य रूप से स्वीकृत न हो पाई थी। भागवत में भी कृष्ण का वह स्वरूप नहीं है, जो गीता में है। गीता में ज्ञान, कर्म और उपासना का सामञ्जस्य स्थापित किया गया है और साथ ही साथ पिण्ड-ब्रह्माण्ड के ज्ञान सहित आत्म-विद्या के गूढ़ और पवित्र तत्त्वों को भी समझाया गया है, किन्तु श्री मद्भागवत में इन सब का निरूपण विशेष रूप से करके भक्ति को सर्वोपरि ठहराया गया है। भागवत में अनेक अवतारों का वर्णन है, परन्तु अन्य अवतारों को ब्रह्म का अंश रूप मानकर कृष्ण को ही पूर्ण ब्रह्म माना है।^३ पुराणों में अवतारों की विस्तृत व्याख्या की गई है और तीन प्रकार के अवतार माने गये हैं—१—पुरुषावतार २—गुणावतार और ३—लीलावतार। भगवान् के चार व्यूह माने हैं, श्री वासुदेव, सकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध। गुणावतारों में विष्णु, ब्रह्मा और रुद्र माने हैं तथा लीलावतार २५ माने हैं। इसके अतिरिक्त १४ मन्वन्तरावतार होते हैं, जो स्वायम्भुव आदि १४ मन्वन्तरो में प्रकट होते हैं। श्रीमद्भागवत में श्रीकृष्ण को अवतार ही माना है। देवकी श्रीकृष्ण की स्तुति करती हुई कहती है :

“हे आद्य, जिसके अंश (पुरुषावतार) का अंश प्रकृति है, उसके अंश (सत्वादि गुण) के भाग (परमाणु आदि) द्वारा इस विश्व की सृष्टि, स्थिति और प्रलय हुआ करती है। मैं आपकी शरण हूँ।”^४ गीता में कई स्थलों पर इस प्रकार के वाक्यों को ठहराया

१ देखिये गीता, ६।=, १५।७, १०।२०, १०।४१, ६।३४

२ महाभारत, शान्तिपर्व अध्याय ३३६ श्लोक २१-२०

३ पते चाराकला. पुं.स. कृष्णस्तु भगवान् स्वयम् । श्रीमद्भागवत १।३.२०

४ श्रीमद्भागवत १०।=५।३१

गया है।^१ इस प्रकार गीता और भागवत दोनों में भगवान् श्रीकृष्ण को ज्ञान, शक्ति, बल, ऐश्वर्य, वीर्य और तेज इन ६ गुणों से विशिष्ट माना है। श्रीमद्भागवत में कुन्ती द्वारा की गई कृष्ण की स्तुति में कृष्ण का स्वरूप एव भगवान् के भवतार का प्रयोजन बताया गया है। अन्त में कुन्ती कहती है “हे भगवन्, कोई लोग कहते हैं कि आपने पुण्य श्लोक राजा युधिष्ठिर का यश बढ़ाने के लिये ही यदुवश में जन्म लिया” -- । “जो लोग आपकी प्रेम तथा भक्ति-भावना से भरी हुई अद्भुत लीलाओं को वक्ताओं से सुनते हैं, श्रोताओं को सुनाते हैं तथा स्वयं गाकर और स्मरण करके आनन्दित होते हैं, वे शीघ्र ही इस जन्म-मरण-रूपी सासारिक प्रबल प्रवाह को शान्त करने वाले आपके श्रीचरणकमलों का दर्शन प्राप्त करते हैं।”

भागवत में कृष्ण के सभी रूप आगये हैं, जैसे (१) अद्भुतकर्मा असुरसंहारक कृष्ण, (२) बालकृष्ण, (३) गोपीविहारी श्रीकृष्ण (४) राजनीतिवेत्ता, कूटनीति-विशारद श्रीकृष्ण, (५) योगेश्वर श्रीकृष्ण, (६) परब्रह्मस्वरूप श्रीकृष्ण। मुख्य रूप से हम कृष्ण के तीन रूप देखते हैं, (१) महाभारत के कृष्ण, (२) गीता के कृष्ण तथा (३) भागवत के कृष्ण। भगवान् के वीरत्व-विधायक स्वरूप के दर्शन महाभारत में, परब्रह्म स्वरूप के गीता में और रसिकेश्वर के भागवत में होते हैं। वैसे तो भागवत में कृष्ण के प्रायः सभी रूपों का विवेचन हुआ है परन्तु प्राधान्य रसिकेश्वर-स्वरूप का ही है। भगवान् के असुरसंहारक, राजनीति वेत्ता तथा कूटनीतज्ञ स्वरूप का वर्णन भागवत के दशम स्कन्ध के उत्तरार्द्ध में हुआ है। दशम-स्कन्ध के पूर्वार्द्ध में निबद्ध कृष्ण के बाल्यकाल की, असुरों के वध से सबद्ध कथाएँ भगवान् के बालरूप की कहानियाँ होने के कारण उनके अलौकिक चरित्र में आती हैं। कस-वध तक की लीलाएँ बाल लीलाएँ हैं, इनमें किशोरावस्था की भी क्रियाएँ आती हैं। उनके राजा पद की प्रतिष्ठा जरासन्ध के युद्ध के अनन्तर द्वारका-दुर्ग-निर्माण-काल से होती है और यही से गीता की “परिश्राणाय साधूनाम्” वाली उक्ति की चरितार्थता प्रारम्भ होती है। इस स्कन्ध में कृष्ण के पराक्रम की निर्दाशिका वीर-रस-मयी अनेक रोमाञ्च-कारिणी घटनाएँ हैं किन्तु बीच-बीच में अलौकिकता का भी समावेश है। बाल-लीलाओं को छोड़कर कृष्ण के शेष जीवन-चरित की दृष्टि से भागवत को चार भागों में विभाजित किया जाता है— (१) घटनात्मक, (२) उपदेशात्मक, (३) स्तुत्यात्मक तथा (४) गीतात्मक।

घटनात्मक

(१) श्रीमद्भागवत के वे स्थल घटना-प्रधान स्थल हैं, जो ऐतिहासिक घटनाओं का वर्णन करते हैं परन्तु जैसे गोस्वामी तुलसीदास जी मर्यादापुरुषोत्तम श्री रामचन्द्र जी के चरित्र को चित्रित करते हुए ‘राम चरित मानस’ में ग्रन्थ के प्रधान सूत्र भक्ति को नहीं छोड़ते और उसी भावना से अभिभूत होकर अनजाने में ही राम के चरित्र में अलौकिकता का समावेश कर जाते हैं, उसी प्रकार व्यास जी का लक्ष्य भी भागवत तत्त्व-निरूपण द्वारा भक्ति-रस का परिपाक करना है। अतएव भागवतकार ने घटनात्मक स्थलों पर भी भगवान् के दिव्य मंगल-स्वरूप की कई वार स्तुति कराई है—जैसे भीमासुर-वध के समय, बाराणासुर-संग्राम के समय तथा वेद-स्तुति आदि। इन घटनाओं में अलौकिक घटनाओं का भी सम्मिश्रण है, जैसे स्वर्ग से कल्प-वृक्ष लाना, देवकी के मृतक पुत्रों को लाना आदि। ऐसे स्थलों पर

१ यथा विष्टभ्याहमिदं कृतं तन्मेकारोऽनं स्थितो जगत्, गीता १०।४२

तथा मन्त परतह नान्यत् निञ्जिदस्ति वनञ्जय ७।७

२ भागवत १।२।३।३५

कवि की प्रतिभा सजग हो उठती है और वह भगवान् के स्वरूप में इतना तन्मय हो जाता है कि अन्य सब भाव अभिभूत हो जाते हैं तथा हृदयानुभूति रागात्मिका वृत्ति के साथ उन स्तुतियों और स्तोत्रों के रूप में साक्षात् रूप धारण कर लेती है। श्रीमद्भागवत में जहाँ-जहाँ भी इन घटनाओं का उल्लेख है, वहीं-वहीं कवि की इस अनुभूति का परिचय मिलता है। इस घटनात्मक भाग में भागवतकार का उद्देश्य भी भक्ति की दृढ़ता ही है।

(२) उपदेशात्मक

भागवत के उपदेशात्मक भाग में हमें श्रीकृष्ण योगेश्वर, उपदेष्टा तथा विज्ञानी के रूप में मिलते हैं। श्रीमद्भागवत में दो प्रकार के उपदेश हैं—साधारण तथा विशेष। साधारण उपदेश वे उपदेश हैं, जो साधु महात्माओं, गुरुजनों या मित्रों ने दिये हैं। इन उपदेशों का अभिप्राय कर्त्तव्यकर्म का अनुष्ठान करते हुए भगवद्भक्ति करना है। विशेष उपदेशों के रूप में वे स्थल आते हैं, जहाँ उपदेश किसी व्यक्ति विशेष को विशेष रूप से दिये गये हैं, जैसे—उद्धव के प्रति भगवान् के उपदेश, ध्रुव को नारद का उपदेश, चतुश्लोकी भागवत तथा कपिलगीता आदि। ये उपदेश बड़े महत्त्वपूर्ण हैं क्योंकि इनमें दो बातों की व्याख्या हुई है—१—परमतत्त्व की और २—ज्ञान-भक्ति-कर्म की।

(३) स्तुत्यात्मक

भागवत का स्तुत्यात्मक भाग भी बड़ा महत्त्वपूर्ण है क्योंकि इसके द्वारा भी कृष्ण के वास्तविक रूप की व्याख्या की गई है। ये स्तुतियाँ दो प्रकार की हैं—सकाम और निष्काम। सकाम स्तुतियाँ वे हैं, जो किसी कामना से प्रेरित होकर की गई हैं; कारागार से मुक्त होने के लिये, किसी श्रापति या दैहिक, दैविक, भौतिक तापो की निवृत्ति के लिए की गई हैं। निष्काम स्तुतियाँ दो प्रकार की होती हैं—एक तो वे, जिनमें तत्त्व-ज्ञान की प्रधानता है और दूसरी वे, जिनमें साधन की प्रधानता है। वेद-स्तुति तत्त्व-ज्ञान-प्रधान स्तुति कही जायगी, क्योंकि इसमें सब तत्त्वों का पर्यवेक्षण एक ही तत्त्व में दिखाया गया है। प्रह्लाद, अम्बरीष, ब्रह्मा, ध्रुव आदि की स्तुतियाँ साधन-प्रधान कही जायेंगी क्योंकि इनमें भक्त मुक्ति का इच्छुक न होकर केवल भगवान् के रूप तथा लीला के स्मरण-कीर्तन में आनन्द लेता है। गीता प्रेस, गोरखपुर से प्रकाशित 'भागवत-स्तुति' में इस प्रकार की स्तुतियों का संग्रह है।

(४) गीतात्मक

श्रीमद्भागवत का चौथा भाग गीतात्मक है। इन गीतों में ग्रन्थकार का हृदय साक्षात् रूप से द्रवित होता हुआ प्रतीत होता है। उसकी अन्तरात्मा इन गीतों में पूर्णरूपेण प्रस्फुटित है। ये हृदय के वे स्वतः प्रवाही स्रोत हैं, जिनका अवरोध कवि के वश की बात नहीं थी। उसकी आत्मा की व्यथा एवं अन्तर्वेदना के ये गीत साकार प्रतिबिम्ब हैं। प्रेम और विरह की भावना से ओत-प्रोत इन गीतों की सख्या अधिक नहीं है। पाँच गीत गोपियों के तथा एक द्वारका की कृष्ण पत्नियों का है। ये छः गीत दशम स्कन्ध में आये हैं। एकादश स्कन्ध में भी दो गीत आये हैं—एक पिंगला का और दूसरा एक निधुक ब्राह्मण का। पिंगला का गीत निर्वेद-गीत है, जो ससार के कटु अनुभवों से उत्पन्न अन्तर्वेदना का अभिव्यजन करता है। सात्विक और सदाचारी होने पर भी दुनिया के हाथों अपमानित होने वाले ब्राह्मण निधुक के गीत में भी वेदना की झलक है। कृष्ण की पत्नियों का गीत दशम स्कन्ध के २० वें अध्याय में है। उनका मन भगवान् की लीला में इतना तन्मय हो जाता है कि वे अपने को भूल जाती हैं। सासारिक अनुभवों का ज्ञान सुप्त हो जाता है और आत्म-विभोरता की

अनिर्वचनीय दशा में उनके हृदय-हृद से अनायास ही भावधारा वह निकलती है। समस्त प्रकृति उन्हें कृष्णमयी लगती है और वे प्रकृति के सब पदार्थों को सम्बोधित करके उनका कृष्ण से सम्बन्ध स्थापित करती हैं। वे यहाँ तक भूल जाती हैं कि कृष्ण उनके समीप हैं।

गोपी-गीतो का वर्णन तो वर्णनातीत है। उनके पाँचो गीतो में अनुपम प्रेम की झलक है। प्रतीत होता है हृदय वाणी के साथ लिपटा हुआ चला आया है। गोपियो के गीत में जो रस है वह अनुवाद में कभी नहीं आ सकता। उसकी अनुभूति सहृदय व्यक्ति मूल पाठ में ही यथार्थ रूप में कर सकते हैं।

श्रीमद्भागवत में 'कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्' तथा 'जन्म कर्म च मे दिव्यम्' आदि की चरितार्थता पूर्णतया हुई है। इस विषय को लेकर पण्डितो ने बड़े विश्लेषण और विवेचन किये हैं तथा गीता एव भागवत के कृष्ण में अभेद स्थापित किया है। विभिन्न पुराणों में श्रीकृष्ण का पूर्ण अवतारत्व सिद्ध होता है और भगवान् शब्द के लक्षणों की सगति पूर्णरूपेण घटित हुई है। कृष्ण शब्द की व्याख्या करते हुए लिखा है—

कृपिभूवाचक शब्दो एवञ्च निर्वृत्तिवाचक ।

विष्णुस्तद्भावयोगाच्च कृष्णो भवति सात्वत ॥

श्रीमद्भागवत पुराण में, महाभारत, गीता तथा कृष्ण-सम्बन्धी अन्य सभी ग्रन्थो में दिये हुए भावो का समन्वय कर लिया है। श्रीमद्भागवत के कृष्ण पाण्डवो के सखा हैं, जो कुक्षेत्र महायुद्ध में नियामक थे और जिनका वीर रूप महाभारत में यत्रतत्र विखरा हुआ है। वे गीता के उपदेष्टा श्रीकृष्ण हैं, जो साधुयो के परित्राण, पापियो के विनाश और धर्म की स्थापना के लिये प्रत्येक युग में प्रकट होते हैं और जो गीता में भक्ति, ज्ञान और कर्म का सामञ्जस्य स्थापित कर निष्काम कर्मयोगी के रूप में उपस्थित हुए हैं। वे मथुरा और द्वारका के महावीर, महायोद्धा, राजराजेश्वर कृष्ण भी हैं और गोकुल, ब्रज और वृन्दावन में विहार करने वाले, नन्द-नन्दन रसिक शिरोमणि गोपाल कृष्ण भी हैं।

हमने पीछे श्रीकृष्ण के 'योगेश्वर' विशेषण का उल्लेख किया है। गीता में तो इस शब्द की आवृत्ति अनेक बार हुई है किन्तु श्रीमद्भागवत में श्रीकृष्ण का योगेश्वर-रूप पूर्णतया चित्रित भी हुआ है। महाभारत के द्रोण-पर्व में सञ्जय के प्रति घृतराष्ट्र की जो उक्ति है, उसे पढ़ने से भागवत और महाभारत के कृष्ण की एकता स्थापित होती है परन्तु वह स्थल अधिकांश विद्वानो ने प्रक्षिप्त माना है। जहाँ तक योगेश्वर शब्द का सम्बन्ध है, उस पर किसी की ननु-नच करने की गुञ्जाइश ही नहीं है क्योंकि हम श्रीकृष्ण के योगेश्वरत्व का सम्बन्ध उनके परब्रह्मत्व से स्थापित करते हैं। श्रीमद्भागवत में 'योगेश्वर' शब्द की आवृत्ति कई बार हुई है। भगवान् की रासलीला को कामलीला न मानकर पवित्र योगमयी लीला ही माना गया है। महारास के प्रारम्भ में ही लिखा है कि 'सम्पूर्ण योगियो के स्वामी श्रीकृष्ण दो-दो गोपियो के बीच में प्रकट हो गये तथा उनके गले में अपनी भुजा डाल दी।' यह उनकी योगमाया का ही फल था कि ब्रज के गोप यह समझते रहे कि हमारी पत्नियाँ हमारे पास ही हैं और श्रीकृष्ण ने अपने योगबल से हजारो स्थूल और हजारो सूक्ष्म शरीर बना लिये। योग दर्शन, उपनिषदो, एवं अन्य योगपरक ग्रन्थो में इस प्रकार की योग-शक्तियो का वर्णन है कि स्वरूपस्थ जीवन्मुक्तयोगी यदि अपने प्रारब्ध कर्म को शीघ्र भोगकर समाप्त करना चाहे तो अनेक स्थूल और अनेक सूक्ष्म शरीर धारण करके भोग सकता है। श्रीमद्भागवत में भी

राजा परीक्षित ने शुकदेव जी से रासलीला के प्रसङ्ग में यही प्रश्न किया है, हे ब्रह्मन्, श्रीकृष्ण धर्म-मर्यादा के बनाने वाले और उपदेशक थे फिर उन्होंने धर्म के विपरीत पर-स्त्रियों का स्पर्श कैसे किया ?” श्री शुकदेव जी ने परीक्षित को यही उत्तर दिया है कि भगवान् कृष्ण अपने भक्तों की इच्छा से अपना चिन्मय श्रीविग्रह प्रकट करते हैं। उनमें कर्म बन्धन की कल्पना नहीं की जा सकती।^१ श्वेताश्वतर उपनिषद् में ब्रह्म का निरूपण इसी प्रकार से किया गया है कि तुम स्त्री हो, पुरुष हो, कुमार हो या कुमारी हो अर्थात् तुम्हारे विभिन्न स्वरूप हैं। भगवान् कृष्ण के योगेश्वर रूप के दर्शन हमें उस स्थल पर भी होते हैं, जब उन्होंने स्वयं अपने वश को पाप से आवृत्त देखकर नाश करा दिया। योगेश्वर मोह से आच्छन्न नहीं होता, उसकी तो मानसी सृष्टि होती है।^२ भगवान् कृष्ण भागवत के अनुकूल अनन्तकर्म अनन्तचेष्टा तथा अनन्त लीलाओं के भीतर भी श्री भगवान् पूर्ण निश्चित, पूर्ण निर्लिप्त रहे और वही उनका योगेश्वरेश्वर पूर्ण स्वरूप है, जिसको जानकर मुमुक्षुगण सत्सर-सिन्धु-सन्तरण कर सकते हैं।

महाभारत में भगवान् कृष्ण के राजनीतिज्ञ स्वरूप का विशेष विवेचन किया गया है परन्तु श्रीकृष्ण की राजनीति दूसरे प्रकार की थी। उनकी राजनीति धर्म का स्वरूप था अर्थात् जो पापी हैं, नराधम है, नृशस है वह दण्ड का पात्र है, फिर चाहे वह अपना भाई ही क्यों न हो। महात्मा गान्धी ने भी एक बार कहा था, “यदि आवश्यकता पड़े तो मैं अपने लोगों से भी असहयोग करूँगा।” वास्तव में जो पुरुष प्रकृति के मार्ग में रोड़े अटकता हो, जो व्यक्ति मानव-कल्याण का घातक हो, उसे दूर रखना ही श्रेयस्कर है। श्रीकृष्ण ने राजनीति का उपयोग राजधर्म को निवाहने के लिये किया। वह राज-धर्म न्याय और सत्य का पोषक था। यही कारण था कि उन्होंने अपने कुटुम्बियों का भी घोर विरोध किया। श्रीमद्भागवत में श्रीकृष्ण के चरित्र को इस प्रकार तो चित्रित नहीं किया गया, जैसे महाभारत में किया गया है परन्तु भक्ति का पुट देकर और कृष्ण को सर्वेश्वर तथा योगेश्वर मानकर राजनीति के विषयों का उल्लेख किया गया है।

श्रीमद्भागवत में वर्णित कृष्ण के त्रिन स्वरूपों का वर्णन हमने ऊपर किया है, उनमें सूरदास जी का मन नहीं रमा है। उन्होंने तो भगवान् कृष्ण की बाल तथा किशोर लीलाओं को ही लिया है। भागवत के द्वितीय स्कन्ध के सप्तम अध्याय में भगवान् के लीलावतारों की कथा है तथा २६ वें श्लोक से कृष्ण और बलराम के अवतारों की और संकेत किया गया है। भगवान् की बाल-लीलाओं की सूची तृतीय स्कन्ध के द्वितीय अध्याय में तथा अन्य लीलाओं का वर्णन तृतीय अध्याय में किया है। इस प्रकार सूक्ष्म रूप से दी हुई लीलाओं का विशद वर्णन दशम-स्कन्ध में है, विशेषकर दशम स्कन्ध-पूर्वार्द्ध श्रीकृष्ण के बाल-चरित्र, गोपी-विहार का स्थल माना जाता है। श्रीमद्भागवत का बालकृष्ण सब कलाओं में पूर्ण है। वेदान्त सुनाता हुआ भी असुरों का संहारक है, क्षात्र-तेज धारण करता हुआ भी मोहन है; गम्भीरता का समुद्र होते हुए भी मुरली बजाता, नाचता, गाता हँसता, है। न जाने कितने भक्त उसकी इस अनोखी बाल-छवि पर मुग्ध हैं और उसके एक-एक स्वरूप की भाँकी पर अपना सब कुछ समर्पित किये हुए हैं ? उनके भक्तों को उनका मयुरा वाला किशोर रूप उतना प्रिय नहीं, जितना ब्रज का बाल पीण्ड रूप। इसी रूप में उनको परम आभक्ति है। वास्तव में बात यह है कि भक्त-ब्रह्मानन्द से भी ऊँची कदा का आनन्द—परमानन्द चाहता

१ श्रीमद्भागवत स्कन्ध १०, अध्याय ३३

२ मनसा प्रज्ञा समूचन

है। ससार मे सब से निकृष्ट आनन्द विषयानन्द है, उससे ऊपर विद्यानन्द है और उस से अधिक महान् आत्मानन्द है। आत्मरति, आत्मकाम, आत्मवृत्त यतिराद् जिस अखण्ड सच्चिदानन्द को अहर्निश प्राप्त करता है, वह ब्रह्मानन्द है। यही पराकाष्ठा परागति और मुक्ति मानी गई है किन्तु भगवान् के निष्काम उपासक अनन्य-प्रेमी-भक्त भगवदानन्द की खोज करते हैं, जो केवल आत्मा से ही नहीं, बल्कि बुद्धि, मन, तन और रोम-रोम से अनुभूति में आता है, और इसीलिये परमदयालु, प्रेमबन्धन, परब्रह्म परमात्मा सगुण साकार होकर अवतार धारण करता है, जिसके साक्षात्कार से ब्रह्म सुख सर्वाङ्गीण होकर प्राप्त होता है। इसी लिये यह आनन्द परमानन्द है और ब्रह्मानन्द से भी विलक्षण है। भागवत का वालकृष्ण ही परमानन्द है, या यह कहिये कि ब्रज का ब्रह्म ही परमानन्द है। जैसे जगत् की चौरासी लाख योनियो मे ब्रह्म व्यापक है, वैसे ही चौरासी कोस युग में वेदान्त का परम सिद्धान्त ब्रह्मानन्द नाच रहा है, जिसकी ओर भागवत में कई स्थलो पर सकेत हुआ है। इस परमानन्द की प्राप्ति भक्त को प्रभु से पृथक रहकर सबके रूप से ही होती है। इसी से वह कैवल्य-मुक्ति स्वीकार न करके भजनानन्दी ही बना रहता है। भागवत में वर्णित भगवान् कृष्ण की लीला में आधिदैविक, आधिभौतिक तथा आध्यात्मिक—सभी भाव भरे हैं, परन्तु मुख्य रूप से भगवान् के प्रेम-विह्वल भक्तो की परमानन्दता ही है।

सूरदास जी पर भागवत का पूरा प्रभाव है, परन्तु जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, उन्होंने अन्य पुराणो से भी कथाओ के सूत्र लिये हैं। अगले प्रकरण मे कथावस्तु की दृष्टि से हम सूरसागर और भागवत की तुलना करेंगे।

श्रीमद्भागवत और सूरसागर

सूर के आधुनिक आलोचको ने उनकी विवेचना करते हुए इस विषय पर विचार किया है, परन्तु वह विचार साधारण रूप से कथावस्तु की दृष्टि से हुआ है। डा० धीरेन्द्र वर्मा ने अपने लेख 'सूरसागर और श्रीमद्भागवत' में कई पक्षों पर प्रकाश डाला है। डा० अजेश्वर वर्मा ने अपने प्रबन्ध 'सूरदास' में भी इस पर विचार किया है। सूर-विषयक अन्य ग्रन्थों में भी इस पर प्रकाश डाला गया है किन्तु वह तुलनात्मक विवेचन सर्वाङ्गीण नहीं कहा जा सकता। किन्हीं दो ग्रन्थों अथवा लेखकों की तुलना करने के लिए यह आवश्यक है कि उनके विषय के अतिरिक्त काल, सिद्धान्त आदि पर भी विचार होना चाहिए। सूरसागर की द्वादश-स्कन्धात्मक प्रतियों में आये हुए "व्यास कहै मुकुन्द से द्वादश स्कन्ध बनाय, सूरदास सोई कहै पदभाषा करि गाय" आदि पद इस धारणा को जन्म देते रहे कि सूरसागर भागवत का अनुवाद है। इस बात को निश्चित करने के लिए दोनों का गहन अध्ययन आवश्यक है। श्रीमद्भागवत एक महापुराण है और "विद्यावता भागवते परीक्षा" वाली उक्ति के अनुसार प्रकाण्ड पण्डितों के लिए भी यह विषय बड़ा सूढ है। भारतीय साहित्य में निर्माण-तथि देने की परिपाटी न होने के कारण साहित्य का बहुत-सा अंश आज भी अन्धकार के गर्त में पड़ा हुआ है। श्रीमद्भागवत की रचना-तथि के विषय में निश्चय-पूर्वक तो कुछ नहीं कहा जा सकता परन्तु अन्त एव वाह्य-साक्ष्यों के आधार पर यह हम अवश्य कह सकते हैं कि श्रीमद्भागवत का वर्तमान सस्करण दक्षिण में हुआ और दक्षिणात्य पण्डितों के द्वारा ही इसका प्रचार प्रारम्भ हुआ। यह तो हम पहले ही बता आये हैं कि पुराणों के कई सस्करण सम्भावित हैं और उनमें प्रक्षिप्त अंशों की भी भरमार है परन्तु श्रीमद्भागवत हमें आज जिस रूप में उपलब्ध होता है उसे देखकर यह अवश्य कहा जा सकता है कि यह किसी एक व्यक्ति द्वारा ही किया गया सस्करण है। अन्य पुराणों में श्रीमद्भागवत का उल्लेख मिलना है परन्तु दैवी-भागवत से इन ग्रन्थों की स्वर्णा किसी प्रकार के निश्चय में और भी बाधा उत्पन्न करती है। अब हम श्रीमद्भागवत के स्वरूप-निर्धारण और प्राचीनता के विषय में संक्षेप में विचार करेंगे।

स्वरूप-निर्धारण

आज श्रीमद्भागवत हमें जिस रूप में उपलब्ध होता है, उसमें १२ स्कन्ध, ३३५ अध्याय और १४६१५ श्लोक हैं। श्रीमद्भागवत का उल्लेख तथा विवरण विशेष रूप से श्री नारदीय पुराण, पद्म-पुराण, स्कन्द पुराण, कौशिक संहिता, गौरी तंत्र, सात्वत तन्त्र तथा पाञ्चरात्र निबन्ध आदि-आदि ग्रन्थों में हैं। प्रायः सभी ग्रन्थों में भागवत के १२ स्कन्ध, ३३५ अध्याय और १८००० श्लोक-संख्या मानी है। मत्स्य पुराण में श्रीमद्भागवत का जो उल्लेख है उसके अनुसार भागवत में शारद्वत कल्प की कथा का वर्णन है परन्तु प्रचलित श्रीमद्भागवत में शारद्वत कल्प का प्रसंग नहीं मिलता किन्तु उसी के प्रमाण से पाद्म-कल्प की कथा का वर्णन है।

इस उल्लेख से तीन प्रकार के अनुमान सम्भव हैं — (१) मत्स्य-पुराण में शारद्वत-कल्प की कथा प्रक्षिप्त है, (२) शारद्वत और पाश्च एक ही कल्प के दो नाम हैं (३) मत्स्य-पुराण में वर्णित भागवत प्रचलित श्रीमद्भागवत नहीं है। यह एक गम्भीर विषय है और इस पर स्वतन्त्र विचार की आवश्यकता है। पद्म-पुराण में श्रीमद्भागवत के १२ स्कन्धों का भगवान् के १२ अङ्गों के रूप में वर्णन किया गया है और फिर उसी का विवेचन करते हुए लिखा है

“द्वात्रिंशत्त्रिंशत च यस्य विलसच्छाखा ।”

अर्थात् भागवत पुराण की ३३२ शाखाएँ सुशोभित हैं। भागवत के प्राचीन टीकाकर चित्सुखाचार्य ने भी अपनी टीका के अन्त में लिखा है—

‘द्वात्रिंशत्त्रिंशत पूर्णमध्याया’ ।

अर्थात् श्रीमद्भागवत के ३३२ अध्याय पूरे हुए। सम्भवतः इसी आधार पर श्रीवल्लभाचार्य आदि ने भागवत के तीन अध्याय प्रक्षिप्त माने हैं परन्तु श्री जीव गोस्वामी ‘श्रीभागवतषट्-सदभं’ में लिखते हैं, “जो इन अध्यायों को प्रक्षिप्त मानते हैं, उनके वैसा मानने का कोई कारण नहीं है क्योंकि सब देशों में वे प्रचलित हैं और वासना भाष्य, सम्बन्धोक्ति, विद्वत्कामधेनु, शुक्र-मनोहरा परमहसप्रिया आदि प्राचीन एवं आधुनिक टीकाओं में इनकी व्याख्या की गई है। यदि अपने सम्प्रदाय में अस्वीकृत होने के कारण ही वे उन्हें अप्रामाणिक मानते हैं तो दूसरे सम्प्रदायों में स्वीकृत होने के कारण प्रामाणिक ही क्यों नहीं मानते ?”^२ ‘द्वात्रिंशत्त्रिंशत च’ का द्वन्द्ववय स्वीकार करके पण्डितों ने ३३५ अध्यायों की सगति लगाई है अर्थात् ‘द्वात्रिंशत् च त्रिंशत् च त्रयञ्च शतानि च’ इस व्याख्या से ३३५ अर्थ हो जाता है। श्लोक-सख्या का सामाधान पण्डितों ने इस प्रकार किया है कि श्रीमद्भागवत एक मन्त्रात्मक ग्रन्थ है और इसके एक-एक श्लोक, एक-एक पद और एक-एक शब्द का मन्त्र की भाँति पाठ किया जाता है। इसलिये मन्त्र-ग्रन्थ होने के कारण प्रत्येक ‘उवाच’ को एक श्लोक एवं अध्याय की पुष्पिका को डेढ़ श्लोक मानने पर श्लोक-सख्या पूरी हो जाती है। दुर्गसप्तशती की भाँति भागवत के पाठ में ‘इति’ ‘अथ’ आदि को जोड़ा नहीं जाता। भागवत की ‘अन्वितार्थप्रकाशिका’ टीका के रचयिता गङ्गासहाय जी ‘जरठ’ महोदय लिखते हैं

‘मैंने तीन बार ‘श्रीमद्भागवत’ का अक्षर-अक्षर गिना है। उसमें सत्रह हजार नौ सौ साठे अट्टानवे श्लोक गिने हैं। इस प्रकार जो डेढ़ श्लोक की कमी बैठती है, वह उवाच आदि के पाठ-भेद के कारण हो सकती है।’

श्रीमद्भागवत की प्राचीनता के विषय में भी मत-भेद है। इसे प्रायः विभिन्न कालों की रचना बतलाया जाता है। ‘रासलीला’ के आधार पर तो पाश्चात्य विद्वान् इसे १६ वीं शताब्दी की रचना बताने में भी नहीं हिचकते। उन्होंने अपने इस अनुमान का आधार बोपदेव के ‘हरिलीलामृत’ ग्रन्थ को माना है, जो आजकल अप्राप्य है, परन्तु हम इस अनुमान से सहमत नहीं हैं। बोपदेव हेमाद्रि के समकालीन थे और कहा जाता है कि उन्हीं की प्रसन्नता के लिए बोपदेव ने अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया था। भारतीय इतिहासों के आधार पर हेमाद्रि देवगिर के यादव राजा रामचन्द्र के मन्त्री बतार्थे जाते हैं, जिनका राज्य-काल सन् १२७१ ई० से १३०६ ई० तक माना गया है। इस प्रकार बोपदेव का काल १३ वीं शताब्दी ठहरता है परन्तु तेरहवीं शताब्दी से पहले श्रीमद्भागवत-विषयक अनेक

१ पद्म-पुराण उत्तर-खण्ड, अध्याय १८६

२ श्री भागवत पट्ट सन्दर्भ अध्याय १२

उल्लेख हैं, इसलिए वोपदेव से श्रीमद्भागवत का सम्बन्ध लगाना भागवत के प्रति अन्याय करना ही नहीं, ऐतिहासिक प्रमाणों की भी अवहेलना करना है। द्वैतवाद के प्रसिद्ध आचार्य श्री मध्वाचार्य का उल्लेख हम पहले ही कर चुके हैं। श्री मध्वाचार्य १२ वीं शताब्दी में विद्यमान थे और उन्होंने श्रीमद्भागवत पर 'भागवत-तात्पर्य-निर्णय' नामक टीका लिखी। विशिष्टाद्वैत एवं श्री-सम्प्रदाय के आचार्य श्री रामानुज की भागवत पर कोई टीका तो उपलब्ध नहीं है किन्तु उनके सिद्धान्त बहुत कुछ भागवत पर आधारित हैं। वेदाय-सग्रह' नामक निबन्ध में भागवत की गणना सात्त्विक पुराणों में की गई है। श्रीमद्भागवत के प्रसिद्ध टीकाकार श्री श्रीधर स्वामी का उल्लेख हेमाद्रि ने किया है और श्रीधर जी ने अपनी टीका में हनुमान और श्री चित्तसुख आचार्यों का भागवत के पहले टीकाकारों के रूप में उल्लेख किया है परन्तु खेद है कि ये टीकाएँ अब उपलब्ध नहीं हैं। चित्तसुखाचार्य अद्वैत-सम्प्रदाय में शंकर से तीसरे आचार्य माने जाते हैं। बनारस के 'सरस्वती-भवन' पुस्तकालय में श्रीमद्भागवत की एक हस्तलिखित प्रति सुरक्षित है, जिसमें उसका लेखन-काल १२ वीं शताब्दी लिखा है, इसलिए इसमें कोई सन्देह नहीं कि श्रीमद्भागवत की रचना इस रूप में भी वोपदेव से बहुत पहले हो चुकी थी। हमारा अनुमान है कि भागवत के रचनाकाल को नवीं शताब्दी से आगे नहीं खींचा जा सकता। इसमें तो कोई सन्देह नहीं कि श्रीमद्भागवत नाम का पुराण प्राचीन काल से ही अस्तित्व में रहा है परन्तु जिस रूप में वह आज उपलब्ध है, वह अवश्य ही बाद का संस्करण है।

श्रीमद्भागवत में राधा का अभाव अनेक प्रकार के सन्देहों को जन्म देता है। राधा के विकास में हम इस पर विशेष प्रकाश डालेंगे। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, राधा का समावेश 'भागवत-धर्म' में आभीरो के ससर्ग से हुआ जान पड़ता है, जो ईसा से बहुत पूर्व हो चुका था। इस युक्ति के आधार पर यह भी अनुमान लगाया जा सकता है कि श्रीमद्भागवत की रचना राधा के समावेश से पहले ही हो चुकी थी परन्तु श्रीमद्भागवत में श्रीकृष्ण की बाल-लीलाएँ इस अनुमान में बाधा उपस्थित करती हैं। दाक्षिणात्य आचार्यों ने वृन्दावन को भक्ति के प्रचार का केन्द्र नवीं शताब्दी के अनन्तर ही बनाया था। शंकराचार्य जी ने श्रीमद्भागवत का उल्लेख अपने किसी भी ग्रन्थ में नहीं किया है किन्तु उनकी गुरु-परम्परा में श्री गोडपादाचार्य द्वारा साधारण रूप में भागवत का उल्लेख हुआ है। हम उस उल्लेख को किसी प्राचीन संस्करण वाले भागवत के अस्तित्व का साधक मान सकते हैं, वर्तमान भागवत में अस्तित्व का नहीं। क्योंकि भागवत जैसे उच्च कोटि के ग्रन्थ के होते हुए यह सम्भव नहीं था कि उसका विशिष्ट रूप में उल्लेख न हो। हो सकता है कि भागवत के प्राचीन संस्करण के पर्याप्त अंश वर्तमान संस्करण में ले लिये गये हों क्योंकि कई प्राचीन ग्रन्थों में श्रीमद्भागवत के श्लोक ज्यों के त्यों मिलते हैं। 'साह्य-कारिका' पर माठराचार्य की जो टीका है, उसका अनुवाद परमार्थ नामक बौद्ध पण्डित ने सन् ५५७ और ५५६ ई० के मध्य किया था, उसमें भागवत के पहले स्कन्ध के छठे अध्याय का पैंतीसवाँ श्लोक और आठवें अध्याय का ५२वाँ श्लोक ज्यों का त्यों दिया हुआ है।

श्रीमद्भागवत के वास्तविक रचयिता का पता लगाना दुस्तर कार्य है क्योंकि सारे भारतीय वाङ्मय में व्यास जी का एक ऐसा व्यापक नाम है कि किसी भी ग्रन्थ के रचयिता के रूप में उनका नाम लिया जा सकता है। इसके अतिरिक्त परम्परा के अनुसार 'व्यास' नाम 'गद्दी' से चलता है। आज के कथावाचक भी व्यास कहलाते हैं। पौराणिक-गाथा के अनुसार प्रत्येक द्वापर युग के अन्त में भगवान् विष्णु व्यास रूप में अवतीर्ण होते हैं और

जन-साधारण के हितार्थ वेदो के चार भाग कर देते हैं। इस प्रकार प्रत्येक मन्वन्तर जीव प्रत्येक द्वापर में भिन्न-भिन्न व्याप्त होते हैं। वैवस्वत मन्वन्तर के २८ वें द्वापर में महर्षि पाराशर के पुत्र कृष्णद्वैपायन ही व्यास हुए हैं।^१

यदि श्रीमद्भागवत पुराण को हम नवीं शताब्दी की रचना मानें और उसको दक्षिण देश में लिखा हुआ स्वीकार करें तो उस समय की धार्मिक परिस्थितियों के ठीक मेल में श्रीमद्भागवत का विषय उतरता है। श्री शंकराचार्य जी का अद्वैत-मत प्राचीन भागवत-धर्म का पोषक था। भक्ति-पद्धति में जिन नवीन तत्त्वों का समावेश आलवार और अडियार भक्तों के सम्पर्क से बढ़ रहा था, उनको शंकराचार्य जी ने अपने मत में कोई स्थान नहीं दिया और न ही उन्होंने भक्ति को सर्वोपरि माना। श्रीमद्भागवत पुराण में इसके विरोध में ही भक्ति की श्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है। श्रीमद्भागवत पुराण में इस बात का उल्लेख है कि कलियुग में नारायण के भक्त कहीं-कहीं होंगे, परन्तु द्रविड देश में, जहाँ कि ताम्रपर्णी, कृतमाला, कावेरी और महानदी नदियाँ बहती हैं, विशेष रूप से होंगे। इन नदियों के जल का पान करने वालों के हृदय शुद्ध होंगे।^२ इसमें पता चलता है कि भागवत-पुराण की रचना के समय तामिल देश में कृष्ण-भक्ति का पर्याप्त प्रचार हो चुका था। श्रीमद्भागवत में अवतारों का विषय भी अन्य पुराणों से भिन्न है। हरिवंश पुराण में ६ अवतार, वायु-पुराण में दस अवतार, वाराह-पुराण में दस अवतार तथा अग्नि-पुराण में भी दस अवतार माने गये हैं। भागवत पुराण में तीन स्थलों पर अवतारों की संख्या गिनाई है—प्रथम स्कन्ध के तीसरे अध्याय में २२, द्वितीय स्कन्ध के सातवें अध्याय में २३ और ग्यारहवें स्कन्ध के चौथे अध्याय में १६। इस विषय में उल्लेखनीय बात यह है कि भागवतकार ने 'सनत्कुमार', 'नारद', 'कपिल', 'दत्तात्रेय' 'ऋषभ' और 'धन्वन्तरि' को भी अवतार माना है। इससे पता चलता है कि भागवतकार ने सभी सम्प्रदायों का सामञ्जस्य अपने भक्ति-सिद्धान्त में करने की चेष्टा की है। यह भक्ति-स्रोत, जिसका उद्गम श्रीमद्भागवत कहा जा सकता है, सूरदास जी के समय तक आते-आते विपुलप्रवाह में परिवर्तित हुआ। भागवत एक महापुराण है, जिसके आदि एव अन्त में वैराग्योत्पादक आख्यान हैं। भगवान् की बाल-लीलाओं की कथाओं के अमृत से सन्त और देवताओं को आनन्द देने वाला है। समस्त वेदान्तों का सार ब्रह्म और आत्मा की एकता रूपी अद्वितीय वस्तु इसका प्रतिपाद्य है। वैवल्य मुक्ति ही इसके निर्माण का प्रयोजन है।^३ इस प्रकार भागवत श्रौत-अर्थ का प्रतिपादक एक पूर्ण ग्रन्थ है। इसे वेदरूप कल्पवृक्ष का सुस्वादु रस रूप फल बतलाया है। श्रुतियों के अनुसार श्रीमद्भागवत के तीन अर्थ किये गये हैं—यज्ञ, दैवत और अध्यात्म। यही कारण है कि वैष्णव-सम्प्रदायों के आचार्यों ने अपने-अपने सम्प्रदाय के अनुकूल भागवत की टीकाएँ की हैं।

पुष्टि-सम्प्रदाय में भागवत की विशेष मान्यता है और उन्होंने इसे चौथा प्रस्थान माना है। सूरदास जी इसी सम्प्रदाय में दीक्षित थे और वार्त्ता-साहित्य से यह पता भी चलता है कि वल्लभाचार्य जी ने 'पुरुषोत्तम सहस्रनाम' को सुनाकर सूरदास जी के हृदय में श्री भागवत की लीला का स्फुरण कराया था। "ता पाछे श्री आचार्य जी ने सूरदास को पुरुषोत्तम सहस्रनाम सुनाया, तब सगरे श्रीभागवत की लीला सूरदास के हृदय में स्फुरी, सो सूरदास

१ विष्णु पुराण ३-३

२ श्रीमद्भागवत ११.५.३८-३९-४०

३ भागवत, स्कन्ध १२ अध्याय १३ श्लोक ११-१२

में प्रथम स्कन्ध श्रीभागवत मो द्वादस स्कन्ध पर्यन्त कीर्तन वर्णन किये । तामें अनेक दानलीला, मान-लीला आदि वर्णन किये हैं ।”^१

सूर-साहित्य के विषय का विवेचन हम पहले कर चुके हैं । अब हम सूरसागर के अन्तः साक्ष्य के आधार पर यह देखेंगे कि इसमें भागवत के अनुसरण वाली युक्ति कहाँ तक चरितार्थ होती है । सूरसागर की सग्रहात्मक प्रतियों में तो भागवत के अनुसरण का उल्लेख नहीं है, हाँ द्वादश स्कन्धात्मक प्रतियों में इस प्रकार की उक्तियाँ हैं । इसलिए अन्तः साक्ष्य के लिए हम द्वादश स्कन्धात्मक प्रति का अनुसरण करेंगे । नागरी-प्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित सूरसागर ही द्वादश-स्कन्धात्मक की मान्य प्रति है । उममें जहाँ-जहाँ श्रीमद्भागवत का उल्लेख हुआ है, वे स्थल इस प्रकार हैं—

श्री मुख चारि, श्लोक दए ब्रह्मा को समझाइ
ब्रह्मा नारद सो कहे, नारद व्यास सुनाइ ।
व्यास कहे सुकदेव सौं, द्वादस-स्कन्ध बनाइ
सूरदास सोई कहे पद-भाषा करि गाइ ।^२

× × ×

व्यास देव जब सुकहि पढायो सुनि कं सुक सो हृदय बसायो ।
सुक सौं नृपति परीक्षित सुन्यो तिन पुनि भली भँति करि गुन्यो ।
सूत सौनकादि सौं पुनि कह्यो विदुर सो मैत्रेय पुनि लह्यो ।
स्तुति भागवत सवन सुख पायो सूरदास सो वरन सुनायो ॥^३

× × ×

कहौ सुकथा सुनौ चित धारि, सूर कहे भागवत विचारि ।^४

× × ×

कहौ सुकथा सुनौ चित धारि सूर कह्यो भागवत अनुसारि ।^५

× × ×

‘सूर’ कहौ क्यो कहि सकै, जन्म-कर्म-अवतार ।

कहे कछुक गुरु कृपा तें श्री भागवत अनुसार ॥^६

सुकदेव कह्यो जाहि परकार सूर कह्यो ताही अनुसार ।^७

× × ×

तिन हित जो जो दिये अवतार, कहौ सूर भागवत अनुसार ।^८

× × ×

तहँ कियो जन्म पुरुष अवतार सूर कह्यो भागवत अनुसार ।^९

× × ×

पारवती-विवाह व्यवहार सूर कह्यो भागवत अनुसार ॥^{१०}

× × ×

१ सूरदास की बानी अग्रवाल प्रेम मथुरा, प्रसंग १ पृष्ठ १०

२ सूरसागर १ । २२५

७ वही ३ । २८७

३ वही १ । २२७

८ वही ३ । ३६०

४ वही १ । २६०

९ वही ४ । ३६८

५ वही १ । २२५

१० वही ४ । ४०१

६ वही २ । ३७६

कहो सो कथा सुनी चित धारि सूर कह्यो भागवतऽनुसार । ^१	×	×	×
यो भयो ध्रुववर देनऽवतार सूर कह्यो भागवतऽनुसार । ^२	×	×	×
सुक ज्यो राजा कौ समझायौ सूरदास त्यो ही कहि गायो । ^३	×	×	×
वरन्यो रिपभ-देव भवतार सूर कह्यो भागवतऽनुसार । ^४	×	×	×
ज्यो सुक नृप कौ कहि समुझायौ, 'सूरदास' त्यौं ही कहि गायो । ^५	×	×	×
सुकदेव ज्यो दियो नृपहि सुनाइ, सूरदास कह्यो ताही गाइ । ^६	×	×	×
ज्यौं सुक नृप सो, कहि समुझायौ, सूरदास त्यो ही कहि गायो । ^७	×	×	×
सुक ज्यो नृप कौ कहि समुझायो, सूरदाम-जन त्यो ही गायो । ^८	×	×	×
सुक नृपति पाहि जिहि बिधि सुनाई, सूरजन हू तिहि भांति गाई । ^९	×	×	×
सुक जैसे नृप को समुझायौ, सूरदास त्यो ही कहि गायो । ^{१०}	×	×	×
जैसे सुक नृप कौ समुझायौ, सूरदास त्यौं ही कहि गायो । ^{११}	×	×	×
सुक जैसे वेद अस्तुति गायो, तैसे ही मैं कहि समुझायौ । ^{१२}	×	×	×
पुनि भयो नारायण भवतार, सूर कह्यो भागवतऽनुसार । ^{१३}	×	×	×
या विधि भयो बुद्ध भवतार, सूर कह्यो भागवतऽनुसार । ^{१४}	×	×	×
सुक नृप सो कह्यो जा परकार, सूर कह्यो ताही अनुसार । ^{१५}	×	×	×
सूत शौनकनि कहि समुझायौ, 'सूरदास' त्यो ही कहि गायो । ^{१६}			

१ सुरसागर ४-४०२

६ वही ८-४३८

२ वही ४-४०३

१० सुरसागर ६-४४६, ४४७, ४४२, ४४३, ४४६ ३१७, ३१८

३ वही ५-४०६

११ वही स्कन्ध १० पूर्वाह्न, पद ६२०

४ वही ५-४०६

१२ ,, ,, १० उत्तरार्द्ध पृष्ठ ५६५ पद १३८

५ वही ५-४१०

१३ ,, ,, ११ पृष्ठ ५६८, पद ५

६ वही ५ ४११

१४ ,, ,, १२ पृष्ठ ५६६ पद २

७ वही ६-४१३, ११८, ४१६

१५ ,, ,, १२ पृष्ठ ६०० पद ३

८ वही ७-४२६

१६ ,, ,, १२ पृष्ठ ६०० पद ५

इस प्रसंग में निम्नलिखित बातें उल्लेखनीय हैं—

१—प्रत्येक स्कन्ध में एकाधिक बार भागवत के अनुसार कथा-वर्णन करने की बात को दुहराया गया है। यह आवृत्ति प्रथम, चतुर्थ तथा नवम स्कन्धों में सबसे अधिक हुई है। दशम स्कन्ध में तो यह आवृत्ति सात बार हुई है परन्तु दशम-स्कन्ध-पूर्वाद्धि में यह प्रतिज्ञा केवल एक आध बार ही दुहराई गई है।

२—इस आवृत्ति में कहीं अनुवाद की बात नहीं कही गई है। केवल भागवत-अनुसार की बार-बार कहा गया है।

३—भागवत के अनुसरण की प्रतिज्ञा कर बनाये हुए ये पद स्कन्ध-परक नहीं हैं अपितु कथा-परक हैं अर्थात् किसी कथा-विशेष का वर्णन करता हुआ कवि उसके आधार का परिचय-मात्र देता है।

इसलिये अन्तः और बाह्य साक्ष्य के बल पर यह तो हमें मानना ही पड़ेगा कि सूरदास जी ने अथर्व्य अपने पदों की रचना में श्रीमद्भागवत का आधार बनाया होगा किन्तु यह मान्यता कि उन्होंने भागवत का अनुवाद किया था, पर्याप्त प्रामाणिक सामग्री के अभाव में विवाद-ग्रस्त ही है। आकार-विस्तार एवं विषय की दृष्टि से यदि हम इन दोनों ग्रन्थों की तुलना करते हैं तो अनुवाद वाली बात असंगत ही प्रतीत होती है। दोनों ग्रन्थों का आकार-विस्तार इस प्रकार है—

भागवत			सूर-सागर	
स्कन्ध	अध्याय	श्लोक सं०	स्कं०	पद-संख्या
१	१६	१६६२	१	३४३ (विनय के पदों सं०)
२	१०	३६२	२	३८
३	३३	१५०२	३	१३
४	३१	१४०७	४	१३
५	२६	६६६	५	४
६	१६	८५१	६	८
७	१५	७५०	७	८
८	२४	६३१	८	१७
९	२४	६६३	९	१७४
१० पूर्वाद्धि	४६	१६३५	१० पूर्वाद्धि	४१६०
१० उत्तराद्धि	४१	१५१६	१० उत्तराद्धि	१४६
११	३१	१३७४	११	४
१२	१३	५६६	१२	५
१२	३३५	१४६१५	१२	४६३६

इस तालिका से विदित होता है कि सूरसागर के अन्वय सारे स्कन्ध मिलकर दशम-स्कन्ध पूर्वाद्धि की पद-संख्या के लगभग आठवें अंश के बराबर हैं और यदि पद-संख्या की दृष्टि

में न रखकर पृष्ठ-सख्या के अनुसार विचार किया जाय तो पाँचवें भाग के बराबर ठहरते हैं, कारण यह है कि अन्य स्कन्धों में लम्बे पदों की सख्या छोटे पदों की सख्या से अधिक है। यदि विनय के पदों को निकाल दिया जाय तो नवम स्कन्ध के पदों की सख्या सबसे अधिक बैठती है। श्रीमद्भागवत में भी दशम-स्कन्ध पूर्वार्द्ध अन्य स्कन्धों की अपेक्षा आकार में बड़ा है और सब स्कन्धों का यह छठा भाग है, परन्तु भागवत के स्कन्धों की श्लोक-सख्या का अनुपात इतना विषम नहीं है, जितना सूरसागर के पदों का है। श्रीमद्भागवत के अन्य स्कन्धों की श्लोक-सख्या तथा सूरसागर के स्कन्धों की पद-सख्या देखते हुए यह बात कि सूरसागर भागवत का अनुवाद है या उसमें भागवत के अनुसार सब विषयों का वर्णन है, बड़ी असङ्गत सी लगती है। हाँ, केवल दशम स्कन्ध पूर्वार्द्ध के विषय में यदि यह बात कही जाय तो आकार-विस्तार की देखकर यह विचारणीय हो सकती है। यह तो हुई आकार-विस्तार की बात, अब हम विषय की दृष्टि से दोनों ग्रन्थों पर विचार करेंगे। दोनों ग्रन्थों की सूची से यद्यपि कुछ आभास हो जाता है परन्तु हमें तो यह देखना है कि कौन सी घटनाएँ तथा विषय दोनों ग्रन्थों में एक है तथा उनमें कौन-कौन विषय हैं। दोनों ग्रन्थों की सूची का श्रवलोकन करने से ज्ञात होता है कि श्रीमद्भागवत में विषय क्रम से रखे हैं तथा सूरसागर में उनका कोई क्रम नहीं है। उनमें बराबर क्रम-परिवर्तन तथा हेर-फेर होता रहा है।

प्रथम स्कन्ध

नागरी-प्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित सूरसागर में विनय के पद प्रथम-स्कन्ध में ही लिये हैं, किन्तु भागवत से तुलना करते हुए हमें उन्हें पृथक् करना पड़ेगा और इस प्रकार इस स्कन्ध के पदों की सख्या १२० रह जावेगी। इस स्कन्ध में भागवत के सब प्रसङ्गों का समावेश नहीं हुआ है तथा कुछ प्रसङ्ग ऐसे भी आगये हैं, जो भागवत में नहीं मिलते, जैसे शुकदेव-जन्म की कथा, विदुर और द्रौपदी की कथाएँ खट्वाङ्ग राजा का प्रसङ्ग भी श्रीमद्भागवत में इस स्कन्ध में नहीं है। इसी प्रकार श्रीमद्भागवत के बहुत से प्रसङ्ग तथा कथाएँ इस स्कन्ध में नहीं हैं। श्रवतारो की गणना भागवत धर्म का विस्तार आदि भागवत के विषय भी छोड़ दिये गये हैं। बीच-बीच में सूर के जो भक्ति-विषयक पद हैं, वे तो कवि की अनुभूति के विषय हैं। कवि ऐसे स्थलों पर अन्तर्मुखी हो जाता है तथा भागवत आदि कोई विषय कवि की दृष्टि में नहीं रहता। इस स्कन्ध को हम भागवत के स्कन्ध पर आधारित मान सकते हैं परन्तु अनेक स्थलों को या तो कवि छोड़ता चला है अथवा वे पद अब अप्राप्य हैं।

द्वितीय स्कन्ध

सूरसागर के इस स्कन्ध में केवल ३८ पद हैं, जिनमें अधिकतर भक्ति-माहात्म्य, नाम-महिमा, हरि-विमुख-निन्दा, भक्ति-साधना आदि विषय हैं। इस स्कन्ध का प्रारम्भ तो भागवत के अनुसार ही किया गया है, परन्तु इसके पश्चात् केवल मुख्य-मुख्य प्रसङ्गों का ही उल्लेखमात्र कवि ने किया है, जैसे, भगवान् के विराट् स्वरूप का वर्णन केवल एक पद में हुआ है।

तृतीय स्कन्ध

सूरसागर में यह स्कन्ध भी बहुत संक्षिप्त है, इसमें केवल १३ पद हैं। भागवत के बहुत से प्रसङ्ग, जैसे कृष्ण की व्रज और द्वारका से सम्बन्धित कथाएँ सूरसागर में नहीं हैं। भागवत का यह स्कन्ध उद्धव और विदुर की भेंट से प्रारम्भ होता है, परन्तु सूरसागर में उद्धव के पश्चात्ताप से इसका प्रारम्भ किया गया है। सूरसागर में दो हुई विदुर-जन्म की कथा

श्रीमद्भागवत में नहीं है। भागवत के बहुत से प्रसङ्ग सूरसागर में छोड़ दिये गये हैं। सृष्टि की कथा बहुत ही संक्षेप में दी गई है और इसी प्रकार हिरण्यकशिपु और हिरण्याक्ष की कथाएँ भी बहुत संक्षिप्त हैं। हिरण्याक्ष द्वारा पृथ्वी को जल में छुपाने का प्रसङ्ग भागवत में नहीं है। श्रीमद्भागवत के और भी बहुत से महत्त्वपूर्ण प्रसङ्ग सूरसागर में छूट गये हैं, जैसे 'देवहूति और कपिल-प्रसङ्ग', जिसमें भक्ति-योग की महिमा का वर्णन, महदादि विभिन्न तत्त्वों की उत्पत्ति, प्रकृति-गुरूप-विवेक, अष्टाङ्ग-योग-विधि, भक्ति का मर्म, जीव की गति आदि बहुत से विषय आ गये हैं। सूर ने इस स्कन्ध में चतुर्विध-भक्ति का वर्णन, हरि-विमुख-निदा और भक्ति-महिमा से स्कन्ध की समाप्ति की है।

चतुर्थ स्कन्ध

इस स्कन्ध में केवल १३ पद हैं। श्रीमद्भागवत में यह स्कन्ध बड़ा महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि इसमें बड़ी लम्बी-लम्बी वशावली, लम्बे-लम्बे स्तोत्र, लाक्षणिक और आध्यात्मिक सकेतो के साथ कथाओं के विवरण, तथा तत्कालीन सामाजिक परिस्थितियाँ, ब्राह्मणों की दीन अवस्था, शैवों का पतन आदि के चित्र दिये हुए हैं। सूरसागर में इन विषयों का स्पर्श भी नहीं किया गया है। यज्ञ-पुरुष के अवतार के प्रसङ्ग में शिव-पार्वती का प्रसंग सूरसागर में स्वतन्त्र रूप से वर्णित है। 'पुरञ्जन' की कथा 'सूरसागर' में बहुत ही संक्षिप्त है। उसके अन्तर्गत जो इन्द्रिय-निग्रह-विषयक रूपक है, वह भी स्पष्ट नहीं है।

पञ्चम स्कन्ध

चतुर्थ स्कन्ध की भाँति भागवत का पञ्चम स्कन्ध भी अनेक ऐतिहासिक कथाओं, सामाजिक सकेतो, धार्मिक उपदेशों तथा नाना-द्वीपों और लोकों के वर्णनों से परिपूर्ण है, जो सूरसागर में छोड़ दिये गये हैं। सूरसागर में तो केवल ऋषभदेव और जडभरत की दो कथाएँ हैं और वे भी वर्णनात्मक शैली में हैं। भागवत का यह स्कन्ध भौगोलिक और ऐतिहासिक दोनों ही दृष्टियों से बड़ा महत्त्वपूर्ण है। इसके वर्णन अत्यन्त रोचक, भाव-पूर्ण एवं कवित्वमय हैं।

षष्ठ स्कन्ध

अन्य स्कन्धों की भाँति सूरसागर के इस स्कन्ध में भी भागवत की कथाओं के विवरण, स्तोत्र, देवताओं की वंशावली तथा ऐतिहासिक विवरण छोड़ दिये गये हैं। इस स्कन्ध में दो पदों में गुरु के प्रति भक्ति-भाव दिखाया गया है। अजामिल उद्धार से प्रारम्भ करके सूरसागर में सुरगुरु बृहस्पति, विश्वरूप और वृत्रासुर की कथाएँ संक्षेप में दी हैं।

सप्तम स्कन्ध

सूरसागर के इस स्कन्ध में संक्षेप में केवल तीन कथाएँ दी गई हैं—नृसिंह-अवतार, त्रिपुर-वध तथा नारद उत्पत्ति। ये तीनों कथाएँ बहुत संक्षिप्त और एक-दूसरी से स्वतन्त्र हैं। भागवत में ये कथाएँ दृष्टान्त रूप से आई हैं; तभी-वहाँ कथाओं के विवरण के भाव-भाव भक्ति की व्यापकता, भागवत-धर्म की महत्ता, शिव की अपेक्षा विष्णु-महिमा का वैशिष्ट्य तथा मानव-धर्म, वर्ण-धर्म, स्त्री-धर्म आदि का विस्तृत विवेचन है। सूरसागर के इस स्कन्ध में राम-नाम की महिमा विशेष रूप से गाई गई है।

अष्टम स्कन्ध

सूरसागर के इस स्कन्ध में कथाएँ सक्षिप्त तो हैं ही, उनमें कुछ हेर-फेर भी हैं, जैसे सुन्द-उपसुन्द की कथा का निर्देश श्रीमद्भागवत के इस स्कन्ध में नहीं है। मत्स्य अवतार का कारण भी भागवत से भिन्न कल्पित किया गया है, राजा सत्यव्रत का नाम न देकर उसे केवल नृपति शब्द से निर्दिष्ट किया है। ह्यग्रीव के स्थान पर शखासुर नाम आया है। वामन-अवतार की कथा अत्यन्त सक्षिप्त है तथा अनेक ऐतिहासिक विवरण, तत्त्व-चिन्तन, धर्मोपदेश आदि सूरसागर में छोड़ दिये गये हैं।

नवम-स्कन्ध

इस स्कन्ध में १२२४ पद हैं। इसमें भी श्रीमद्भागवत के बहुत से प्रसङ्ग छोड़ दिये गये हैं। सूरसागर की पहली पाँच कथाएँ भागवत के आधार पर ही सक्षेप से दी गई हैं। ये पाँच कथाएँ ये हैं—(१) पुरुरवा की कथा, (२) च्यवन ऋषि की कथा, (३) हलधर विवाह की कथा, (४) अम्बरीष की कथा, और (५) सौभरि ऋषि की कथा। भागवत में वर्णित हरिश्चन्द्र की कथा सूरसागर में नहीं है। गङ्गा-आगमन और परशुराम-अवतार की कथाओं के पश्चात् सूरसागर में राम-कथा का वर्णन है, जो भागवत की राम-कथा की अपेक्षा अधिक भावपूर्ण और विस्तृत है। अन्य कथाओं की भाँति यह कथा वर्णनात्मक नहीं है, अपितु भावात्मक शैली में वर्णित है। मगलाचरण के अतिरिक्त समस्त पद गेय हैं। कथा का क्रम व्यवस्थित तो नहीं है फिर भी मार्मिक स्थल सभी आ गये हैं, जिनसे कवि की अनुभूति का परिचय मिलता है। अपनी दिव्य-प्रतिभा के बल पर कवि ने सारी कथा को एक गीति-काव्य का रूप दे दिया है। कवित्व की दृष्टि से यह स्थल बहुत ही उच्च कोटि का है। कच और देवयानी की कथा भी सूरसागर में कुछ भेद के साथ दी गई है और भागवत की अपेक्षा अधिक स्वतन्त्र एवं विस्तृत रूप में कही गई है। अन्य स्कन्धों की भाँति इस स्कन्ध में भी भागवत के सामाजिक, ऐतिहासिक और आध्यात्मिक पक्ष को छोड़ दिया है।

नवम स्कन्ध के पश्चात् हम सूरसागर के एकादश एवं द्वादश स्कन्ध पर विचार करेंगे, क्योंकि ये दोनों स्कन्ध भी अत्यन्त सक्षिप्त हैं और तुलनात्मक दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण भी नहीं हैं। केवल दशम स्कन्ध ऐसा है, जिसका विशेष विवरण अपेक्षित है। उसे हम अन्त में लेंगे।

एकादश स्कन्ध

सूरसागर के इस स्कन्ध में केवल चार पद हैं। भक्ति-भाव का प्रदर्शन करने के पश्चात् 'नारायण' और 'हंस' अवतारों का वर्णन अस्पष्टता और शैथिल्य के साथ हुआ है। अन्त में आध्यात्मिक विचार प्रकट किये गये हैं। श्रीमद्भागवत का यह स्कन्ध बड़ा ही महत्वपूर्ण है, क्योंकि इसमें कर्म-ज्ञान और भक्ति का विस्तृत विवेचन करके भक्ति का महत्व प्रदर्शित किया गया है तथा योग और साख्य की व्याख्या की गई है। इसमें वर्णश्रम धर्म का भी निरूपण हुआ है। दार्शनिक दृष्टिकोण से भागवत का एकादश स्कन्ध उच्च कोटि का है।

द्वादश स्कन्ध

सूरसागर का यह स्कन्ध भी अत्यन्त सक्षिप्त है, इसमें केवल पाँच पद हैं। बहुत ही सक्षेप से बुद्धावतार, कल्कि-अवतार, राजा परीक्षित की हरि पद-प्राप्ति तथा जनमेजय के

यज्ञ का उल्लेख है। श्रीमद्भागवत का भी यह स्कन्ध छोटा है, परन्तु सूरसागर का स्कन्ध तो उसकी छायामात्र भी नहीं कहा जा सकता। ऐतिहासिक तथा धार्मिक कथाओं के अतिरिक्त इसमें सम्पूर्ण भागवत की एक रूपक की भाँति व्याख्या की है।

दशम स्कन्ध (पूर्वार्द्ध)

सूरदास जी का उद्देश्य कृष्ण की लीलाओं का ही गान करना था, यह बात हमें उनकी रचनाओं से भी भूलकती है। वार्त्ता-साहित्य के अनुसार श्रीवल्लभाचार्य जी का भी यही आदेश था। हम पीछे नित्य कीर्तन और वर्षोत्सव का क्रम दे आये हैं, जो भगवान् कृष्ण की जीवन चर्या से सम्बद्ध है और जिसमें उनकी अनेक लीलाओं का समावेश है। वल्लभ-सम्प्रदाय में भगवान् का स्वरूप सयोग-वियोगात्मक शृङ्गार रसरूप माना है और वही ब्रह्म श्रीनन्द-यशोदोत्सगलालित रूप में महा-अलौकिक रमण-स्थली श्री ब्रजभूमि में नाना प्रकार की अद्भुत लीलाएँ करने के लिये अवतीर्ण हुआ। उनकी लीलाओं का गान ही भक्त का चरम उद्देश्य है। श्रीमद्भागवत का दशम स्कन्ध ही इस प्रकार की लीलाओं का प्रधान-स्थल है; अतएव पुष्टि-मार्ग में दशम स्कन्ध का बहुत महत्व है। श्रीवल्लभाचार्य जी ने अपनी सुवोधिनी में दशम स्कन्ध की व्याख्या में विशेष रुचि दिखाई है। बहुत सम्भव है कि श्रीवल्लभाचार्य जी ने दशम स्कन्ध की लीलाओं का गान करने के लिये ही सूर को आदेश दिया हो। सूर ने भागवत की समाधि-भाषा का आश्रय लेकर भगवान् की लीलाओं का विस्तार किया है। उन्होंने सम्भवतः भागवत के ऐतिहासिक वर्णन, वशानुक्रम; धार्मिक तथा आध्यात्मिक विषयों को अनावश्यक समझा। भागवत तो एक महापुराण है, जिसमें महापुराण के सभी लक्षण वर्तमान हैं परन्तु सूर ने भगवान् के लीला-परक लोकरञ्जक रूप को ही लिया है और भक्ति को दृढ़ करने के लिये उसमें अलौकिकत्व का समावेश किया है। इसका विस्तृत विवेचन हम आगे करेंगे। हमें तो ऐसा प्रतीत होता है कि परिभू, स्वयम्भू रूप महाकवि सूरदास जी का हृदय विभिन्न अनुभूतियों का विशद क्षेत्र था, जो संस्कार के आवरण से कुछ घूमिल था। श्री वल्लभाचार्य जी के सम्पर्क से वह आवरण उच्छिन्न हो गया और वे सारी अनुभूतियाँ प्रकाश में आ गईं।

कर्मयोग पुनि ज्ञान-उपासन सब ही भ्रम भरमायो ।

श्री वल्लभ-गुरु तत्त्व सुनायो लीला भेद वतायो ।

ता दिन ते हरि-लीला गाई एक लक्ष पद-वन्द ।

ताको सार सूर-सारावलि गावत अति आनन्द ॥

—सूरसागर, वैकटेश्वर प्रस ।

भारतीय कथाओं के सूक्ष्म सूत्रों से रससिद्ध कवि सूर ने न जाने कितने नयनाभिराम स्वरूपों का विस्तार किया है? सूरसागर की सूची में हमने उन स्वरूपों और विषयों की ओर संकेत किया है। भगवान् के जन्मोत्सव, हर्षोद्रेक आदि का गीति-शैली में जैसा भाव-पूर्ण विशद और अनुभूतिमय वर्णन सूर ने किया है और जो नवीन उद्भावनाएँ की हैं, उनमें उनकी प्रतिभा की मौलिकता और दिल की ताजगी सर्वत्र देखी जा सकती है। भागवत में इन प्रसङ्गों की ओर संकेत भी नहीं किया गया है। श्रीमद्भागवत की भाँति सूरसागर में भी कृष्ण-चरित के दो स्वरूप मिलते हैं। एक तो उनके ब्रज के क्रीडामय जीवन से सम्बद्ध और दूसरा उनकी अलौकिक लीलाओं से; जिसके अन्तर्गत कस द्वारा प्रेषित ग्रन्थों का सहाय

तथा अन्य अलौकिक कर्म करते हैं। सूर के काव्य में यह वंशेष्य हैं कि उन्होंने कृष्ण की अलौकिक क्रीडाओं की पृष्ठ-भूमि समुचित कारणों पर आधारित रखी है। उदाहरणार्थ कृष्ण के गोकुल में पोषित होने की आशंका से कंस को इतना अस्त-चित्रित किया है कि उसे कर्तव्य-विवेक ही नहीं रहता। पूतना-वध के पश्चात् शीघर-अग-भग की घटना श्रीमद्भागवत में नहीं है। तुलावत्तं, शकटासुर और कागासुर की कथाएँ भागवत में सक्षिप्त हैं; परन्तु सूर ने गेय-शैली में इनका वर्णन किया है। कृष्ण के सस्कारों का वर्णन भी सूर ने अपने ढंग से किया है। श्रीमद्भागवत में साधारण रूप से उनका विवेचन हुआ है, कहीं-कहीं अलौकिक रूप भी दे दिया गया है—परन्तु सूर के वातावरण में महान् अन्तर है। उन्होंने इन सस्कारों के विशेष वातावरण ही उत्पन्न नहीं किये, बल्कि अनेक स्वतन्त्र कल्पनाएँ भी काहीं, जैसे—अन्न-प्राशन, वर्ष-नाथ कर्ण-छेदन आदि प्रसंग सूर की मौलिक कल्पना के प्रतीक हैं। हो सकता है यह विस्तार साम्प्रदायिक तथा सामयिक प्रभावों का फल हो। सूर की बाल-लीला का तो ससार के साहित्य में कोई जोड़ है ही नहीं। मौलिकता और विस्तार दोनों की दृष्टि से सूर की बाल-लीला अपने समान आप ही है। महराने पांडे की घटना को सूर ने मौलिक रूप दिया है, परन्तु कुछ कथाएँ सूरसागर में बड़े ही सक्षिप्त रूप में हैं, जैसे—वत्सासुर, अघासुर और बकासुर की कथाएँ। यमलाजुन-उद्धार की कथा भी सूरसागर में बड़े गौण रूप से दी है। वास्तव में तथ्य तो यह है कि सूरसागर में भगवान् की लीलाओं का क्रम नित्य-कीर्तन वाला क्रम है और उस क्रम की सगति में ये अलौकिक घटनाएँ इतनी नहीं आती, जितनी भगवान् की बाल-चरित लीलाएँ। कृष्ण के सोने, जागने, खाने, रुठने, गायें चराने आदि के अनेक भावात्मक विवरण सूरसागर के मौलिक चित्रण हैं। एक बात यह भी है कि सूर का उद्देश्य श्रीमद्भागवत की भाँति अलौकिकता तथा भक्ति से पुष्ट आध्यात्मिकता का प्रदर्शन नहीं है, उनकी भक्ति में तो सख्य-भाव और वात्सल्य-भाव की प्रधानता है। गोपालकृष्ण के गोपरूप का चित्रण तथा सखाओं के स्वाभाविक, निर्मल प्रेम का अभिव्यञ्जन ही सूर का प्रमुख विषय था, उदाहरणार्थ—बाल-वत्स-हरण की लीला भागवत में ब्रह्मा के मोहनाश के लिये दी गई है, परन्तु सूर ने सखाओं के पारस्परिक स्नेह-सवर्धन के लिये ही इस कथा को विशेष रूप से रखा है और तीन बार इसकी आवृत्ति की है। इसमें घटना-वैचित्र्य, नाटकीयता, स्वाभाविकता और सखाओं के सरस-स्नेह की भाव-सवलित व्यञ्जना कवि की प्रतिभा की उपज है।

सूर ने राधा के प्रथम मिलने का जो चित्रण किया है वह तो सर्वथा भागवत-निरपेक्ष, मौलिक है। इस प्रसंग से सम्बद्ध अनेक मौलिक उद्भावनाएँ सूर ने की हैं, जो एक ओर तो राधा और कृष्ण के प्रेम को स्वाभाविक विकास का अभिव्यञ्जन करती हैं और दूसरी ओर नन्द-यक्षोदा और वृषभानु एव उसकी पत्नी के वात्सल्य का चित्रण करती हैं। इसके पश्चात् गोचारण का प्रसंग है, जिसमें सूरदास का मन बहुत रमा है। इस स्थल पर सहृदय सूर ने मानवीय तथा बाह्य प्रकृति का इतना सुन्दर समन्वय किया है कि आश्चर्य होता है। पशु-प्रकृति का सूक्ष्म निरीक्षण और उनकी चेष्टाओं का यथार्थ वर्णन कर सूर ने अनेक मौलिक चित्र सूरसागर में प्रस्तुत किये हैं। घेनुक-वध, कालिय-मर्दन आदि का वर्णन सूर ने भागवत के आधार पर ही सक्षेप में किया है, परन्तु वृन्दावन-प्रवेश का वर्णन बड़ा ही सजीव है। सूरसागर का अध्ययन करते समय हमें इस बात को नहीं भूलना चाहिये कि कृष्ण की नैतिक दिन-चर्या का वर्णन ही कवि का प्रमुख उद्देश्य है, यही कारण है कि तत्सम्बन्धी

पदों की इस स्कन्ध में वार-वार प्रावृत्ति होती है। 'गोपाल' नाम की मार्यकता के उद्देश्य से कवि को गोचारण का विषय भी अत्यधिक प्रिय रहा है। यही कारण है कि भागवतीय लीलाओं के चित्रण में कवि बीच-बीच में गोचारण-चित्र की स्पष्ट रेखाएँ सूरसागर में उभारता हुआ चलता है और उनमें अपनी कल्पना का ऐसा रंग भरता है कि चित्र लगते हैं—मानो अब बोले। इस प्रकार भागवतीय लीला-चित्रों में यत्र-तत्र पर्याप्त व्यवधान सूरसागर में परिलक्षित होता है। श्रीमद्भागवत में कालिय-दमन का प्रसंग कालिय-दह-जलपान से सम्बद्ध है, पर सूरसागर में इन दोनों प्रसंगों में यद्येष्ट व्यवधान है। सूर ने प्रायः ऐसी घटनाओं को लेकर उन्हें एक स्वतन्त्र खण्ड-काव्य का रूप दे दिया है और ऐसे कथानकों का सूर ने इसी रूप से वर्णन किया भी है। तदनन्तर दावानल-पान एवं प्रलम्ब-वध-वर्णन भागवतानुसार ही हैं, केवल थोड़ा-सा अन्तर है। हम पहले कह चुके हैं, सूर की रुचि इन वर्णनों की अपेक्षा, गोचारण की विविध क्रीडाओं, कृष्ण के मनोहर सौन्दर्य, उनकी चेष्टाओं और क्रिया-कलाप आदि के सजीव चित्र प्रस्तुत करने में पर्याप्त रूप से रमी है। भागवतकार ने लीलाओं में कृष्ण के देवत्वविशिष्ट रूप पर अधिक बल दिया है, पर सूर ने नरत्व में ही देवत्व की प्रतिष्ठा की है। गोचारण और कृष्ण की दैनिक-चर्या से मुरली का नित्य सम्बन्ध है, अतएव मुरली-स्तवन सूर का प्रमुख विषय है। यद्यपि श्रीमद्भागवत के 'वेणुगीत' का भी बड़ा भारी महत्व है, परन्तु उसका महत्व आध्यात्मिक होने के कारण जन-माधारण का विषय नहीं है। सूर की रागिनी में जब हम कृष्ण की चर-अचर-सम्मोहिनी मुरली की तान सुनते हैं, तो निर्वेद और हर्ष का, स्वर्ग और धरा का, श्रेय और प्रेय का ऐसा समन्वय देखते हैं कि आत्म-विस्मृत हो जाते हैं। ऐसी न जाने कितनी रागिनियाँ सूर ने गाई हैं न जाने कितने पदों की रचना की है? मुरली-वादन का प्रभाव और उसकी मनोहारिता सूर की अपनी मौलिकता है, जिसमें उनकी कवित्व शक्ति और भक्ति-भावना का भी अच्छा प्रस्फुटन हुआ है। दूसरी वार राधा-कृष्ण-मिलन का वर्णन है, जिसमें पूर्वं-परिचय और साहचर्य के कारण प्रेम की प्रगाढता ही नहीं, अनन्यता भी स्पष्ट रूप से भासित होती है। प्रेम के घात-प्रतिघातों का इसमें मनोवैज्ञानिक वर्णन है। भागवत जैसे दार्शनिक ग्रन्थों में इतनी सरलता भला कहाँ सम्भव है? इसके पश्चात् चौर-हरण की प्रसिद्ध लीला है। यद्यपि इस लीला का सूत्र श्रीमद्भागवत ही है, तथापि दोनों में महान् अन्तर है। भागवतकार ने इस लीला का वर्णन करते हुए वर्षा और शरद् का सुन्दर वर्णन किया है और प्रकृति के अनेक सुरम्य चित्र उपस्थित किये हैं, परन्तु सूर ने इस लीला का उद्देश्य प्रेम का मनोवैज्ञानिक विकास रचा है। आत्माभिव्यजक तथा अनुभूत्यात्मक होने के कारण इस लीला में कई विवरणात्मक भेद भी आ गये हैं। श्रीमद्भागवत में नग्न-स्नान के श्रौचित्य-अनौचित्य की विवेचना के साथ समय और मर्यादा से वर्णन किया गया है, किन्तु व्यक्तिगत-साधना-रत सूर श्रौचित्य-अनौचित्य आदि के प्रश्न से दूर थे। भागवत की गोपियाँ भद्रकाली, कात्यायनी देवी का पूजन एक माम तक करती हैं और सूर की गोपियाँ ब्रजवल्लभ, श्यामसुन्दर पति की कामना से नित्य-नियम से यमुना स्नान और रवि एव शिव की एक वर्ष तक उपासना करती हैं। यही कारण है कि यमुना स्नान के समय कृष्ण जल के भीतर प्रकट होकर नग्न गोपियों की कटि मोजते और उन्हें सुख देते हैं। इस प्रकार सूर ने भक्ति-साधना-नमन्वित गोपियों की साधना-पूर्ति कर भगवान् कृष्ण के सान्निध्य का लान कराया है, जिसके होने पर कुलकानि, मर्यादा, लाज और सकोच आदि व्यवधान उत्पन्न कर ही नहीं सकते। वकटेश्वर प्रेक्ष, बम्बई की प्रति में

इसके पश्चात् पनघट-लीला है, जो नागरी-प्रचारिणी-सभा वाली प्रति में रासलीला के पश्चात् आती है। यह लीला श्रीमद्भागवत से स्वतन्त्र है। प्रेम के विकास में इसका बड़ा महत्त्व है और उस विकास-क्रम में इसे हम तीसरी कोटि में समझते हैं। इसमें राधा का भी उल्लेख है, जो गोपियों में प्रमुख दिखाई गई है। वह खुल्लम-खुल्ला छेड़-छाड़ की लीला है और अब गोपियाँ कृष्ण से खुलकर प्रेम करने का निश्चय करती हैं। माधुर्य भाव की पुष्टि इसी लीला से विशेष रूप से होती है। इससे आगे जो यज्ञ-पत्नी-लीला है, वह भी भागवत के आधार पर ही है, परन्तु सूर का दृष्टिकोण व्यास के दृष्टिकोण से भ्रम था। इस लीला के द्वारा भी भक्त ने उस मधुरा भक्ति का पोषण किया है, जहाँ कुल-मर्यादा तथा लौकिक धर्मों की अवहेलना स्वतः ही हो जाती है। सूर की गोवर्द्धन लीला भी एक स्वतन्त्र खण्ड-काव्य कही जा सकती है। श्रीमद्भागवत की गोवर्द्धन-लीला तथा सूर की लीला में कई मौलिक अन्तर हैं—जैसे, १—श्रीमद्भागवत की लीला का वातावरण धार्मिक तथा दार्शनिक है। यहाँ कृष्ण के द्वारा कर्म-मार्ग का विस्तृत उपदेश दिलाया गया है, परन्तु सूर ने जो वातावरण उपस्थित किया है, वह अत्यन्त सरल, स्वाभाविक तथा मनोहर है और उसमें दार्शनिकता की गंध भी नहीं है। २—श्रीमद्भागवत के कृष्ण दार्शनिक तर्कों के आधार पर ब्रजवासियों को इन्द्र-पूजा से विरत करते हैं, परन्तु सूर के कृष्ण ऐसा नहीं करते। वे तो सीधे-साधे अहीरो को अपने सपने का हाल सुनाते हैं, जिसमें किसी चतुर्भुज अवतारी पुरुष ने उन्हें गोवर्द्धन की पूजा के लिए कहा था। ३—श्रीमद्भागवत में श्रीकृष्ण के ईश्वरत्व और योगेश्वरत्व पर विशेष बल दिया है, परन्तु सूर ने कृष्ण का मानव रूप ही चित्रित किया है। ४—गोवर्द्धन-पूजा का आकार-प्रकार श्रीमद्भागवत से भिन्न है। इसका कारण तत्कालीन प्रचलित प्रथाएँ भी हो सकती हैं। ५—सूरसागर का इन्द्रकोप बड़ा भावात्मक और चित्रात्मक है, उसमें जल-वर्षण के सुन्दर चित्र उपस्थित किये गये हैं, किन्तु भागवत में साधारण वर्णनात्मक ढंग से इस विषय का वर्णन किया गया है। ६—इन सबसे मौलिक तथा भागवत निरपेक्ष बात जो हमें 'सूरसागर' में मिलती है, वह है ललिता, चन्द्रावली राधा तथा वृषभानु की सेविका 'बदरीला' का उल्लेख। राधा और कृष्ण की तो रस केलि का भी संकेत किया गया है। गोवर्द्धन-धारण का भी बड़ा सुन्दर वर्णन सूर ने किया है। यद्यपि यह वर्णन वर्णनात्मक ही है, तथापि बीच-बीच में गेय पदों का समावेश भी हुआ है। इसी प्रसंग में अग्नि-स्तुति तथा कृष्णाभिषेक भी हैं।

नन्द-हरण का प्रसंग यद्यपि भागवत के ही आधार पर है, तथापि उसमें कुछ परिवर्तन भी लक्षित होता है, जैसे—इस प्रसंग में सूर ने गङ्गा के द्वारा नन्द को कृष्ण के ब्रह्मत्व की सूचना दिलाई है। श्रीमद्भागवत में यह बात गोवर्द्धन-लीला में ही आ गई है। दूसरे, भागवत में श्रीकृष्ण ने ब्रजवासियों को अपने सगुण और निरुण रूप को दिखाया है, परन्तु सूरसागर में इसका उल्लेख नहीं है।

श्रीमद्भागवत में नन्द-हरण के पश्चात् रास-लीला का आरम्भ होता है। 'सभा' के सूरसागर में भी यही क्रम रखा गया है, परन्तु वैकटेश्वर वाली प्रति में नन्द-हरण के पश्चात् दान-लीला का प्रसंग है। 'सभा' वाली प्रति में पनघट-लीला और दान-लीला के प्रसङ्ग व्योमासुर के पश्चात् दिये हैं, परन्तु यह क्रम ठीक प्रतीत नहीं होता। वास्तव में पनघट-लीला और दान-लीला रास से पहले ही आनी चाहिए, क्योंकि रास तो भक्ति-साधना का चरमोत्कर्ष

हैं और पनघट-लीला तथा दान-लीला उस मधुरा भक्ति की विभिन्न कोटियाँ हैं, जिनको पार करता हुआ भक्त भगवानु का सान्निध्य प्राप्त करता है ।

पनघट-लीला की भाँति दान-लीला भी सूर की मौलिक उद्भावना है । इस लीला में सूर की वृत्ति इतनी रमी है तथा उन्होंने इसका इतने विस्तार के साथ वर्णन किया है कि यह प्रसंग भी एक पृथक् खण्ड-काव्य का रूप धारण कर लेता है । घटना बड़ी साधारण-सी है, परन्तु इसमें सूर का वाग्वैदग्ध्य पूर्णतया प्रतिफलित हुआ है । मधुरा को दधि देचने के लिए जाने वाली गोपियो से दधि-दान की माँग ही इस घटना का विषय है, परन्तु इसी के वर्णन में सूर ने अपनी प्रवन्धात्मकता, भावप्रवणता तथा अनुपम व्यंग्य शैली का पूर्ण परिचय दिया है । कवित्व एव भक्ति-भाव दोनों की दृष्टि से यह प्रसङ्ग बड़ा ही आकर्षक है । इसमें भौतिकता एव आध्यात्मिकता का अपूर्व समन्वय है । पुष्टि-सम्प्रदाय की दृष्टि से तो यह और भी महत्वपूर्ण है, क्योंकि इसमें भगवानु को भक्ति-भावमय रूप देकर भक्ति-भावापन्न भक्तों के साथ उसका सम्बन्ध कराया गया है और गीता की 'ये यथा मा प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्' उक्ति को पूर्णरूपेण चरितार्थ किया गया है । यह प्रेमोन्माद की दशा का चित्रण है । कृष्ण के प्रति गोपियो का प्रेम प्रगाढ़तम हो जाता है परन्तु इसे वासनामय प्रेम के रूप में देखना भूल होगी । यह तो मधुरा-भक्ति के क्रमिक-विकास की लीला है । कृष्ण और राधा का अश्रुदात्मक युगलत्व यहीं से प्रारम्भ हो जाता है । सभी गोपियो में राधा का प्रेम चरमोत्कर्ष पर पहुँचा प्रतीत होता है । सूर ने राधा-कृष्ण के चिर-सयोग के अनेक पद गाये और युगल-स्वरूप को भक्ति का आश्रय घोषित कर दिया । राधा के रूप-चित्रण-प्रेम की प्रायः सब दशाएँ इस वर्णन में आ गई हैं । राधा-कृष्ण-विहार का यह पहला स्थल है, जहाँ ये युगल रूप में भक्त के सम्मुख उपस्थित होते हैं ।

वैकटेश्वर प्रेस की प्रति में राधा-कृष्ण के इसी विहार के साथ-साथ ग्रीष्म-लीला, अनुराग-समय, नैनन-समय तथा अँखियान-समय के पद दिये हैं, जिनमें राधा और कृष्ण की रूप माधुरी का बड़ा प्रभावोत्पादक सूक्ष्म तथा विस्तृत वर्णन हुआ है । वस्तुतः इन ग्रंथों को पृथक्-पृथक् खण्ड-काव्य का रूप दिया जा सकता है और इस रूप में पद प्राप्त होते भी हैं । 'सभा' की प्रति में पनघट-लीला के पश्चात् अक्षर-अज-आगमन तक इन सब घटनाओं का क्रम रखा गया है ।

श्रीमद्भागवत में नन्द-अपहरण के पश्चात् रास का वर्णन प्रारम्भ होता है । यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि भागवतकार ने नन्द-अपहरण के प्रसंग में गोपियो को निर्गुण और सगुण रूप के दर्शन करारकर रास की पृष्ठ-भूमि प्रस्तुत की है । 'रास पञ्चाध्यायी' भागवत का एक महत्वपूर्ण प्रकरण है और इसी के आधार पर रास-विषयक अनेक पुस्तकों की रचना हुई है, किन्तु सूरदास की 'रास पञ्चाध्यायी' में भागवत की अपेक्षा कई मौलिक उद्भावनाएँ हैं—जैसे १—गोपियो में राधा का उल्लेख, कृष्ण के साथ उनका विवाह तथा राधा और कृष्ण के विहार का चित्रण । भागवत के अनुसार कृष्ण पहले किसी गोपिका के साथ अन्तर्हित हो जाते हैं और फिर उसका गर्व नष्ट करने की इच्छा से उसे भी अकेली छोड़ देते हैं । सूरसागर में गोपियो के प्रेम का स्पष्ट उल्लेख नहीं है और उस विधिष्ट गोपी को, जिसे कृष्ण अपने साथ लेकर अन्तर्हित हो गये थे, स्पष्ट रूप से राधा नाम दिया गया है । इसी प्रकार राधा-विषयक अन्य घटनाएँ भी भागवत में नहीं हैं । २—भागवत के कृष्ण

अन्तर्धान होने के पश्चात् जब लीटते हैं तो गोपियों के समक्ष दार्शनिकता से ओतप्रोत एक लम्बी-चौड़ी वक्त्रता भाङ देते हैं और आत्माराम, आप्तकाम, कृतघ्न आदि भावों की व्याख्या करके उन्हें समझाते हैं। सूरसागर में ये बातें नहीं हैं। वहाँ तो प्राकृत-मानव के समान ही आचरण करते हुए वे पुनः रास प्रारम्भ कर देते हैं। ३—श्रीमद्भागवत में गोपियों की रति-क्रीडा और रमण का वर्णन करने के पश्चात् उसकी व्याख्या की है, किन्तु सूर ने उस व्याख्या अथवा स्पष्टीकरण की आवश्यकता ही नहीं समझी। ४—श्रीमद्भागवत में रास के अन्तर्गत उसी शरद्-रात्रि को यमुना में जल-विहार का भी संक्षिप्त वर्णन है, परन्तु सूरसागर में जल-विहार दूसरे दिन प्रातः काल कराया गया है। ५—सूरसागर में रास के अन्त में गोपियों के विषय में वामन-पुराण का उल्लेख है। सूर ने ब्रह्मा और भृगु के सम्वाद के रूप में बताया है कि गोपियाँ वास्तव में श्रुतियाँ थी, जो कृष्ण के सगुण रूप में उनके सयोग का आनन्द लेने के लिये ब्रजवालाओं के रूप में प्रादुर्भूत हुई थी। वास्तव में श्री वल्लभाचार्य जी ने लीला का क्रम तथा स्वरूप वामन पुराण के अनुसार ही लिया है। इस प्रसंग के पश्चात् सूरसागर में राधा-कृष्ण के सयोग और रति-सम्बन्धी वर्णन हैं, जिनके पश्चात् केवल दो पदों में शाप-मोचन का उल्लेख करके फिर राधा-कृष्ण के वृन्दावन-विहार के दृश्य सम्मुख आते हैं। भागवतानुसार शंखचूड़ दैत्य का उल्लेख एक ही पद में कर दिया गया है और तदनन्तर सूर अपने भागवत-निरपेक्ष स्वतन्त्र विषयों को लेकर चल दिये हैं, जैसे—कृष्ण को जगाना, कलेऊ, भोजन के नाना व्यञ्जन, सखाओं के साथ गोचारण तथा वशा-वादन आदि। मुरली का विषय भी सूर का एक स्वतन्त्र विषय है, जिसको लक्ष्य करके न जाने कितने नवीन-नवीन भावों की मनोवैज्ञानिक उद्भावनाएँ सूर ने की हैं ? मुरली के विषय में भी उनका एक पृथक् ही काव्य बन सकता है। श्रीमद्भागवत के पैंतीसवें अध्याय में इस बात का उल्लेख है कि जब कृष्ण गो-चारण करने के लिये समस्त दिन वन में रहते थे तो गोपियाँ उनके विरह में किस प्रकार व्यथित रहती थी और उनके रूप-सौन्दर्य, मुरली-वादन आदि की चर्चा से अपना दिन विताती थी। इसको भागवतकार ने युगल-गीत का नाम दिया है। इस युगल-गीत में तन्मनस्क गोपियों का बड़ा ही सुन्दर चित्रण हुआ है। सूरसागर में यह विषय अधिक विस्तार और भावपूर्ण ढंग से कहा गया है तथा कृष्ण के ब्रज आने की शोभा का बड़ा सुन्दर वर्णन कवि ने किया है। भागवत में आये हुए वृषभ, केशी और व्योम नामक राक्षस के वध का वर्णन सूर ने बहुत संक्षेप में किया है।

श्रीमद्भागवत में अरिष्ट-वध के पश्चात् ही नारद-सम्मति से कस भ्रूूर को भेजने का निश्चय करता है, परन्तु सूरसागर में यह प्रसंग बहुत पीछे है। हम पहले कह चुके हैं कि वेंकटेश्वर प्रेम की प्रति तथा 'सभा' की प्रति के क्रम में कुछ अन्तर है। 'सभा' की प्रति में व्योमासुर-वध के पश्चात् उन लीलाओं को लिया गया है, जो सूर की मौलिक तथा भागवत-निरपेक्ष लीलाएँ कही जा सकती हैं। पनघट-लीला, दान-लीला, ग्रीष्म-लीला, मान-लीला, नैनन-समय, अखियान-समय, खण्डिता-प्रकरण, राधा का मान तथा खण्डिता नायिकाओं का विशद वर्णन है। इसी खण्डिता-प्रकरण में ललिता, चन्द्रावली, सुषमा, राधा, वृन्दा, प्रमदा आदि के साथ कृष्ण की प्रेम-क्रीडाओं का विशद वर्णन है। राधा की मान-लीलाओं का वर्णन करके कवि ने उसके चरित्र का पूर्ण चित्रण किया है तथा जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास की राधा से अपनी राधा का पृथक् व्यक्तित्व रखा है। इस प्रकरण में राधा के भाव की स्थापना तथा राधा एव कृष्ण के चिर सयोग का प्रतिपादन किया गया है।

इसके पश्चात् सूरसागर में भूलने और वसन्त-लीला के प्रकरण हैं। भूलन का प्रकरण वैकटेश्वर प्रेम की प्रति में विद्याधर-शाप-भोचन से पहले दिया है, परन्तु 'सभा' की प्रति में राधा की मान-लीला के पश्चात् भूलना और वसन्त, दोनों प्रकरण दिये हैं। ये दोनों ही प्रकरण भागवत-निरपेक्ष एवं वर्षोत्सव-क्रम में आये हुए महत्वपूर्ण विषय हैं। वस्तुतः पुष्टि-सम्प्रदाय में गाये जाने वाले पदों का विषय नित्य-कीर्तन और वर्षोत्सव ही है। जब वर्षोत्सव के पद अधिक भारी होने लगे तो उनके दो भाग कर दिये गये। होली और वमार नाम से एक भाग अलग कर लिया गया और शेष पद दूसरी प्रति में अलग रखे गये। सम्प्रदाय में इन दो भागों के होने का एक यह भी कारण बताया जाता है कि वसन्तोत्सव के समय सारी पुस्तक को पाठ के लिए रखना उसके विगडने के भय से खाली नहीं था, क्योंकि इस उत्सव में रगरेलियाँ और मस्ती ही मुख्य विषय रहता है। ब्रज की होरी और भूला बहुत प्रसिद्ध हैं और दीर्घकाल से उत्साह पूर्वक मनाये जाते रहे हैं। पुष्टि-सम्प्रदाय में इन उत्सवों का बड़ा महत्त्व है। सूरसागर में तो होरी को लेकर बड़ा सुन्दर रूपक बाँधा गया है। नित्य-वृन्दावन का मनोहर चित्रण करके कवि ने कृष्ण और गोप-गोपियों की सम्मिलित आनन्द-क्रीड़ा का होरी के रूप में वर्णन किया है जिसमें किसी प्रकार का सकोच नहीं रहता और सारा ब्रज अनुराग एव हर्ष के रंग में डूब जाता है।

कृष्ण को गोकुल से मथुरा लाने के लिये कस द्वारा अक्रूर को भेजने का प्रसंग सूर ने भागवत के आधार पर ही दिया है, किन्तु कुछ परिवर्तन के साथ। सूरसागर में नारद स्वयं कृष्ण की सम्मति से कस को कृष्ण और बलराम के बुलाने का परामर्श देने जाते हैं। सूरसागर में कस के दुःस्वप्नों का जो वर्णन है, वह भागवत में नहीं हुआ है। अक्रूर के मथुरा से ब्रज पहुँचने पर सूर ने ब्रज का जो कर्ण-दृश्य चित्रित किया है वह निःसन्देह बेजोड़ है। ब्रजवासियों, गोपियों तथा यशोदा की विरह-वेदना के काले मेघ उमड़-उमड़कर ब्रज पर छाये हुए हैं। उनको देखकर ब्रजवासी जन-गिरिधर की याद में और भी अधिक सुघ-बुघ खो बैठते हैं, उनके मूक-क्रन्दन की कर्ण-रागिनी मिलनयाम के समय प्रणय-पूर्ण वातावरण से मुखरित, मुरली की मधुर-स्वर-धारा से सिक्त और ब्रज-वल्लभ एव उनकी वल्लभाओं की स्मित-प्रभा से आलोकित कुञ्जों में सत्ताटा भर रही है। कालिन्दी का कौतुकमय कूल, ब्रज की एक-एक सरणि, वृन्दा-विपिन की विस्तृत वीथिकाएँ वियोग की वह्नि में भुलम गई हैं। ब्रज-जनो की दशा को देखकर "अपि ग्रावा रोदित्पि दलति वञ्चस्य हृदयम्", के अनुसार शिला भी रोने लगती है और पत्थर का भी हृदय फटने लगता है तो फिर अक्रूर तो रक्त-माम-निर्मित सहृदय व्यक्ति ठहरे। वे कैसे बच सकते थे? वे वहक से जाते हैं, इतीतिथे कृष्ण अपने ब्रह्मत्व का आभास देकर उनका अज्ञान दूर करते हैं। फिर सूरदास ने मथुरा पहुँचने पर मथुरा के नागरिकों तथा कस पर उनके द्विविध प्रभाव का वर्णन किया है। इस प्रसङ्ग में धीमद्भागवत में बहुत-सी कथाओं का उल्लेख है। सूर ने उनमें से कुछ कथाएँ सदीप से कहीं हैं। जैसे—रजक-वध, दर्जा, माली, कुञ्जा का उल्लेख, धनुर्भंग, कुवलयापीड हाथी, मुष्टि और चाणूर मल्लो का वध। मल्ल-युद्ध का वर्णन सूरसागर में नहीं है। कस-वध की कथा सूरदास ने वर्णनात्मक ढंग से न देकर स्तुति के रूप में दी है तथा उनके सहयोगियों के वध का उल्लेख मात्र किया है। भागवत के ४५ वें अध्याय में श्रीकृष्ण और बलराम के यज्ञोपवीत और गुरुकुल-प्रवेश का वर्णन है। श्रीकृष्ण अपनी योगमाया से अपने माता-पिता के स्व-ब्रह्म-

विषयक ज्ञान को आवृत्त कर लेते हैं। सूर ने भी कस-वध के पश्चात् वसुदेव-देवकी की मुक्ति, उनके हर्षोल्लास, उग्रसेन का राज्याभिषेक और कुब्जा को पटरानी बनाने का उल्लेख किया है। इसके पश्चात् नन्द आदि गोपो को ब्रज के लिये विदा करने का वर्णन है। जिसमें कवि की प्रतिभा और भावुकता पुनः सजग, सचेष्ट हो उठती है और तन्मयता के साथ ऐसे चित्र उपस्थित करती है, जो विरह-जन्य कर्षणा और वात्सल्य के चित्र कहे जा सकते हैं। अनेक छोटे-छोटे सदर्भों की कल्पना की गई है। ब्रज लौटने पर नन्द और यशोदा का वार्तालाप होता है, वहाँ कवि की भावुकता पराकाष्ठा पर पहुँच जाती है। इस स्थल पर सूर के कोमल हृदय से जो उद्गार निकले हैं, उनमें मातृत्व का इतना स्पष्ट चित्र उतरा है, जितना विश्व-साहित्य में कदाचित् ही कही मिल सके। ग्वालो का कर्षण-क्रन्दन, ब्रज की दयनीय दशा आदि का वास्तव में सूर ने ऐमा चित्रण किया है, जिससे भवभूति के "एकोरस कर्षण एव" वाले कथन में कोई भी अत्युक्ति या असंगति नहीं दीख पड़ती। सूरदास के ये सब वर्णन पूर्णरूपेण मौलिक हैं।

उद्धव की ब्रज-यात्रा में सूर ने फिर भागवत का अनुसरण किया है, परन्तु जहाँ भागवत में उद्धव को ब्रज भेजने का उद्देश्य केवल नन्द-यशोदा को सदेश देकर सुखी करना और गोपियों को सान्त्वना देना बतलाया गया है, वहाँ सूर ने उद्धव के पाण्डित्य एव ज्ञान-गर्व को खण्डित कर उन्हें प्रेमाभक्ति में दीक्षित करना ही उद्देश्य माना है। इसके अतिरिक्त सूर ने और कई कल्पनाएँ की हैं, जो सर्वथा मौलिक और भागवत से स्वतन्त्र हैं, जैसे—कृष्ण का अपने माता, पिता और गोपियों को पत्र लिखना, कुब्जा का राजा को सदेश, तथा उद्धव और ब्रजवासियों की भेंट। उद्धव के ब्रज आने पर तो मानो सूर की कल्पना पख लगाकर उड़ने लगी है। श्रीमद्भागवत में ४७वें अध्याय में उद्धव और गोपियों की वातचीत और भ्रमर-गीत का वर्णन है। भ्रमर-गीत का प्रसङ्ग सूर ने भी रखा है। सूर का भ्रमर-गीत सगुण-भक्ति का पोषक एक अकाट्य शास्त्र है, जिसमें भक्ति और ज्ञान का सन्तुलन करके भक्ति को सर्वोपरि बतलाया है और योग तथा कर्म-काण्ड का व्यङ्ग्यात्मक रूप से खण्डन किया है। यद्यपि श्रीमद्भागवत में भी भक्ति की श्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है, किन्तु दूसरे ढंग से। वहाँ सुलभता और प्रियता के कारण भक्ति को श्रेष्ठ बतलाया गया है। वहाँ उद्धव का ज्ञानोपदेश सुनकर गोपियों पर विरुद्ध प्रतिक्रिया नहीं होती, किन्तु यहाँ का तो दृश्य ही भिन्न है। इसलिये भक्ति की श्रेष्ठता के प्रतिपादन में भागवत के भ्रमर-गीत की अपेक्षा सूर के भ्रमर-गीत का अधिक महत्त्व है। कवि की सहृदयता और वाग्विदग्धता का सुन्दर सामञ्जस्य इस प्रसङ्ग में लक्षित होता है। उसके कवित्व का चरमोत्कर्ष इस स्थल पर दीख पड़ता है। परिपाटी के अनुसार सूर ने भ्रमर-गीत की पुनरावृत्ति भी की है—उनके उद्धव गोपियों के भक्ति-प्रवाह में ज्ञान की 'गुरु गठरा' गँवाकर मथुरा लौट आते हैं। इसके पश्चात् एक ही पद में कृष्ण का अक्रूर के घर जाने का उल्लेख है।

दशम स्कन्ध (उत्तरार्द्ध)

श्रीमद्भागवत के इस स्कन्ध में ४१ अध्याय हैं, जिनमें बहुत-सी कथाएँ पूरे-पूरे अध्यायों में दी हुई हैं। कथा-विवरणों के साथ-साथ ऐतिहासिक, धार्मिक और दार्शनिक सामग्री भी पर्याप्त मात्रा में है, परन्तु सूरसागर में ये कथाएँ बहुत संक्षेप में दी गई हैं। रुक्मिणी का पत्र-लेखन, भक्ति-भाव और विवाह का वर्णन भागवत की अपेक्षा सूरसागर

मे अधिक भावात्मक है। बलभद्र के ब्रज-आगमन का वर्णन भी सूर ने विशेष रुचि से किया है, कालिन्दी और वारुणी को उन्होंने व्यक्तियों की भाँति चित्रित किया है और इस प्रकार थोड़ा-थोड़ा सा अन्तर कर दिया है। पौण्ड्रक राजा का नाम सूर ने पुण्डरीक लिखा है। सुदामा और कृष्ण की कथा श्रीमद्भागवत के इसी स्कन्ध में ८०वें और ८१वें अध्याय में आई है। सूरदास ने इस कथा को लेकर भगवद्भक्ति-विषयक अनेक पदों की रचना की है। उनका हृदय मानो ब्रज के वियोग से तड़प रहा है, इसलिये वे इस प्रसङ्ग के पश्चात् पुनः ब्रज लौटने की मौलिक कल्पना करते हैं। सूर ने यहाँ एक सन्देश-वाहक की मौलिक कल्पना की है, जिसके द्वारा ब्रज-नारियाँ श्याम के पास सन्देश भेजती हैं, जिसके मिलते ही कृष्ण की स्मृति हरी हो जाती है और वे रुक्मिणी से राधा और गोपियों के प्रेम की चर्चा चलाते हैं। इस स्थल पर कवि का ब्रज-विषयक प्रेम शत-शत धाराओं में फूट निकला है।

इसी प्रकार कुरुक्षेत्र में कृष्ण और ब्रजवासियों की भेंट का वर्णन भी सूरदास जी ने विशिष्टता के साथ किया है। सूर का वर्णन सर्वथा मनोवैज्ञानिक तथा आत्मीयता से परिपूर्ण है। कृष्ण के दूत के पहुँचने से पहले ही गोपियों को शुभ शकुन होते हैं, जो उनके भग्न हृदयों का आधार बन कर उन्हें आश्वासन देते हैं। फिर कृष्ण-दूत पहुँचने पर अमर-गीत जैसे वातावरण की आशङ्का होने लगती है।

कुरुक्षेत्र में कृष्ण, यशोदा और गोपियों का मिलन भी एक अलौकिक घटना है, जिसका वर्णन सूर ने बड़ी ही गम्भीरता और भावात्मकता के साथ किया है। राधाकृष्ण की अन्तिम भेंट में उन्होंने बड़ी तन्मयता दिखाई है और ऐसा प्रतीत होता है कि इस मधुर-मिलन की मादकता में ही वे कुरुक्षेत्र-यज्ञ को भी भूल गये। इस स्कन्ध की शेष कथाएँ सूर ने केवल खानापूरी करने के लिये रची हैं।

द्वादश-स्कन्धात्मक सूरसागर से 'श्रीमद्भागवत' की तुलना करने पर हम निम्नलिखित निष्कर्ष पर पहुँचते हैं—

१—दशम-स्कन्ध को छोड़कर अन्य स्कन्धों में भागवतानुसरण की बात-मात्र ही दुहराई है, अनुसरण नहीं किया गया है। अन्य स्कन्धों में केवल वे ही स्थल आये हैं, जहाँ भगवान् के यश का वर्णन, हरि-भक्ति की महिमा अथवा भक्त-गुण-गान है। भागवतानुसरण वाली बात वर्णनात्मक प्रसङ्गों तक ही सीमित है। गेय पदों में उसका अनुसरण नहीं मिलता।

२—पौराणिक तथा ऐतिहासिक आख्यानों की पूर्ण उपेक्षा की गई है और कथाओं में पारस्परिक सम्बन्ध भी नहीं है। पद भरती के से प्रतीत होते हैं।

३—भागवत के दार्शनिक पक्ष को भी 'सूरसागर' में प्रश्रय नहीं दिया गया है। स्तोत्रों और प्रवचनों के रूप में भागवत में दार्शनिक सिद्धान्तों की जैसी विस्तृत व्याख्या मिलती है, उसका लेश भी सूरसागर में नहीं है।

४—सूरसागर में वर्णनात्मक तथा गेय-पद-शैली, ये दो प्रकार की शैलियाँ दीग्य पडती हैं। ऐतिहासिक उपाख्यान अथवा पौराणिक कथाओं के उल्लेख में कवि ने वर्णनात्मक-शैली को और हरि-लीला-गान में गेय-पद-शैली को अपनाया है।

५—जिस स्थल पर 'सूरसागर' में भागवत के वर्णन को ज्यों का त्यों अपनाने का प्रयत्न किया है, वहाँ उसमें शिथिलता आ गई है और वर्णन में अस्वाभाविकता-सी प्रतीत

होती है। ऐसे प्रसङ्गों में कवि का कथन नीरस और केवल कथा-पूर्ति हेतु किया हुआ प्रतीत होता है। ऐसे स्थानों में कही तो वर्णनात्मक शैली के दर्शन होते हैं और कही ऐसी अस्पष्ट समास-शैली मिलती है कि ज्ञात होता है मानो कवि को कथाओं का भार ढोना पड़ रहा है। अनुवाद की तो बात दूर रही, कथाओं का सार भी पदों में नहीं आ पाया।

—सूरदास में चार प्रकार की हरि-लीलाओं का गान हुआ है—

(अ) वे लीलाएँ, जिनका आधार पूर्णतया श्रीमद्भागवत है। ऐसी लीलाएँ केवल दशम स्कन्ध में हैं किन्तु उनका क्रम भागवत से भिन्न है।

(ब) वे लीलाएँ, जिनका सूत्र तो कवि को भागवत से ही प्राप्त हुआ, किन्तु 'सागर' में कवि ने उनकी विस्तृत व्याख्या की है। उन प्रसंगों के वर्णन में सूर की दृष्टि भागवत पर नहीं जमतों, अपितु भावना के विस्तृत प्राङ्गण में चौकड़ी भरती हुई दीख पड़ती है। ऐसे स्थलों पर कवि भागवत के कथा-स्रोत को केवल मोड़ ही नहीं दे देता, अपितु एक बाँध-बाँधकर स्वतः प्रवाहिनी कल्लोलिनी की ओर उन्मुख कर देता है। ऐसे स्थलों पर कवि की गाम्भीर्य-पूर्ण-तन्मयता एवं परिपक्व शैली के दर्शन होते हैं। ये रचनाएँ खण्ड-काव्य की कोटि तक पहुँच जाती है।

(स) सूरसागर में कुछ ऐसी लीलाएँ भी हैं, जिन्हें हम पूर्णतया मौलिक, स्वतन्त्र और भागवत-निरपेक्ष कह सकते हैं; जैसे—राधा-कृष्ण-मिलन, पनघट-प्रस्ताव, दान-लीला आदि।

(द) सूरसागर में कुछ ऐसी लीलाएँ भी हैं, जिनका स्रोत भागवत पुराण न होकर अन्य पुराण हैं।

उक्त विवेचन से हम सहज ही इस प्रश्न का उत्तर खोज सकते हैं कि सूरसागर कहाँ तक श्रीमद्भागवत का अनुवाद है, और कहाँ तक उसमें भागवत का अनुसरण किया गया है? इस विषय पर हिन्दी के कुछ विद्वानों ने विचार भी किया है। डा० ब्रजेश्वर वर्मा का मत है—

“अनुमान तो यह होता है कि भागवत की कथा को सुनकर कवि ने दशम स्कन्ध पूर्वाङ्क के अतिरिक्त अन्य स्कन्धों पर अपने भाव के अनुकूल, कभी प्रबन्धात्मक और कभी स्फुट-रीति से पद-रचना की। इस पद-रचना को स्कन्धों के कथा-क्रम से सन्नह करके देखने से जहाँ कथा सूत्र छूटे हुए पाये गये वही वे पूर्तिमात्र के विचार से वर्णनात्मक शैली में रख दिये गये। यह भी सन्देह हो सकता है कि ये वर्णनात्मक अंश स्वयं हमारे कवि सूरदास जी की रचना भी हैं या अन्य किसी ने सूरसागर को भागवत का वाह्य रूप दे दिया”^१।

डाक्टर वर्मा के अनुसार सूर ने भागवत के दशम स्कन्ध (पूर्वाङ्क) पर पूर्णतया नियमित रूप से तथा अन्य स्कन्धों पर कभी-कभी रचना की और फिर कथा-सूत्र जोड़ने के लिए सूर ने अथवा और किसी कवि ने कुछ पदों की रचना की। श्री द्वारकादास परीख और प्रभुदयाल मीतल ने इस विषय में लिखा है

“उपलब्ध मुद्रित एवं हस्तलिखित प्रतियों के अध्ययन से यह निःसकोच कहा जा सकता है कि यह श्रीमद्भागवत का न तो अनुवाद है और न इसमें उसकी प्रथम स्कन्ध से

द्वादश स्कन्ध की कथाओं का पूर्ण समावेश ही हुआ है। फिर भी हमें इस विषय पर सूरसागर में सूरदास का निम्न कथन मिलता है .

व्यास कहे सुकदेव सो द्वादश स्कन्ध बनाइ ।
सूरदास सोई कहे पदभाषा करि गाइ ॥

—सूरसागर, स्क० १ पद २२५

इस उल्लेख से जान पड़ता है कि सूरदास ने द्वादश-स्कन्ध-पर्यन्त की कथाओं को, जो व्यास जी द्वारा कथित हैं, गाया है।^१

इन दोनों विरुद्ध कथनों का एक अविरोध निष्कर्ष यह हो सकता है कि श्री वल्लभाचार्य जी ने व्यास जी की 'समाधि' भाषा को प्रमाण रूप माना है और उसी का गायन किया है। श्री वल्लभाचार्य जी के अनुसार श्रीमद्भागवत में तीन प्रकार की भाषा है—लौकिकी, परमत और समाधि। लौकिकी भाषा उसे कहते हैं, जो ऐतिहासिक-चरित्र-रूप में सूत जी द्वारा कही गई थी। परमत भाषा उसे कहते हैं, जो अन्य ऋषि-मुनियों के विभिन्न मतों के रूप में उपस्थित की गई है और समाधि-भाषा उसे कहते हैं, जो स्वयं व्यास जी को समाधि में जो कुछ प्रत्यक्ष अनुभव हुआ था उसका वर्णन करती है और व्यास-शुकदेव द्वारा कही हुई है। इसी समाधि भाषा को महाप्रभु ने 'प्रमाण-चतुष्टय' में स्वीकार किया है। यह भाषा भक्ति-मार्ग का मूल है। इसी के आधार पर चारों भक्ति-सम्प्रदायों की विविध भावनाओं का विस्तार हुआ है। सम्भव है सूरदास ने अन्य भाषाओं की अनावश्यक कथाओं आदि पर ध्यान न दिया हो और इसी प्रकार परमत-स्वरूप कर्म-ज्ञान वाले वर्णनों की भी उपेक्षा की गई हो। भक्ति में आवश्यक ऐसे कर्म-ज्ञान का तो सूरदास जी ने वर्णन किया ही है, जिनके फलस्वरूप ईश्वर में प्रेम बढ़ाने वाले कर्म और ब्रह्म के माहात्म्य-सूचक अनेक प्रसङ्ग और वर्णन प्राप्त होते हैं। सूरदास का उद्देश्य श्रीमद्भागवत-वर्णन से भगवान् की भक्ति और उनकी अनेक लीलाओं का कथन करना ही था। ऐसा ज्ञात होता है कि इसीलिये सूरसागर की कथाओं में स्कन्धानुक्रम होते हुए भी प्रत्येक प्रसङ्ग या अन्य वर्णनों का भागवत-क्रम पूर्णतः अपेक्षणीय नहीं समझा गया।^२

“दूसरा विकल्प यह भी हो सकता है कि जब सूरसागर के प्रारम्भ में सूरदास जी स्पष्ट कहते हैं कि—

व्यास कहे सुकदेव सो द्वादश स्कन्ध बनाइ ।

सूरदास सोई कहे पद भाषा करि गाइ ।

तब सम्भव है उन्होंने समस्त भागवत का ही अनुवाद किया हो और उनके सहायक पद होने के कारण आद्योपान्त प्रतिलिपि न हो सकने से, मुख्य-मुख्य अंशों को किमी ने मरुहीन कर लिया हो और उनी से फिर अनेक प्रतिलिपियाँ होती रहीं हो, जो प्राक्कल उपलब्ध हूँ।^३

“जो भी हो, 'सूर-सारावली' वाले उल्लेख से हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि—

१—सूरदास ने अपने गुरु श्रीवल्लभाचार्य से श्रीमद्भागवत-तत्त्व का उपदेश प्राप्त कर उसकी अनेक-विध हरि-लीलाओं को गाया था, जिनके आधार श्रीमद्भागवत और उसके अनुकूल अन्य पुराण, महाभारत, रामायण, पाञ्चरात्र और संहितादि रहे हैं। ये लीलाएँ

१ 'सूर-निर्णय' प्रथम-सं० स० २००६, (अप्रवाण प्रेस मयुरा) पृष्ठ १६२

२ 'सूर-निर्णय' (सत्तरवाँ संस्करण २००६) पृष्ठ १६२

३ वही ,, ,, पृष्ठ १६२

कथात्मक शैली में है। ऐसा ज्ञात होता है कि इनको उन्होंने अपने सेवकों के लिए उपदेशार्थ गायया था।

२—सम्प्रदाय की नित्य तथा वर्षोत्सव की लीलाओं को प्रति वर्ष नवीन भाव, छन्द और वर्णन के भेद की दृष्टि से सूरदास ने श्रीनाथ जी के सम्मुख गायया होगा। सम्भव है कि ये दोनों सग्रह प्रारम्भ में भिन्न रूप में लिखे जाते हो और पीछे किसी ने उन्हें एक कर दिया हो, जो आज द्वादशस्कन्धात्मक और दशम पूर्वार्द्ध के रूप में उपलब्ध होते हैं।^१

ये दोनों लेखक न तो सूरसागर को श्रीमद्भागवत का अनुवाद मानते हैं और न सर्वांश में श्रीमद्भागवत को सूरसागर का आधार ही मानते हैं, परन्तु 'श्रीमद्भागवत-तत्त्व' को अवश्य आधार मानते हैं तथा यह भी सम्भावना करते हैं कि नित्य-कीर्तन और वर्षोत्सवों के पदों में से ही पीछे से किसी ने सूरसागर को दो रूप दे दिये हो।

डा० मुन्शीराम शर्मा का मत भी यहाँ उल्लेखनीय है। वे लिखते हैं —

“इत कथनों के होते हुए भी सूरसागर को भागवत का अविकल अनुवाद नहीं कहा जा सकता। वह एक स्वतन्त्र रचना है। बालिका राधा, बालक कृष्ण के संग खेलने के प्रसंग और 'भ्रमर-गीत' की व्यङ्ग्यमयी उक्तियाँ भागवत में ढूँढने पर भी नहीं मिलेंगी। भागवत में उद्भव की कथा आती है, परन्तु उनके गोकुल पहुँचने पर गोपियाँ उन्हें चिढ़ाती नहीं। वे जो कुछ कहते हैं उसे चुपचाप सुन लेती हैं। उद्भव द्वारा कृष्ण का सन्देश पाकर उनकी विरह-व्यथा शान्त हो जाती है। कृष्ण के प्रति दिये गए उनके उलाहने भी इतने तीव्र नहीं हैं। निर्गुण और सगुण का भ्रमेला भी भागवत में दिखाई नहीं देता, जो सूरसागर के भ्रमर-गीत का प्रधान ग्रंथ है। कृष्ण लीलाओं का स्मरण करती हुई एक गोपी अपने सामने गुनगुनाते हुये भ्रमर को आया देखकर कुछ चटपटी बातें अवश्य कह जाती है। भागवत के भ्रमर-गीत में सूरसागर जैसा भावनाओं का उफान कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होता। इसके अतिरिक्त भागवत सर्ग-विसर्ग आदि दस विषयों का वर्णन करती हुई भक्ति को मूर्धन्य स्थान देती है पर सूरसागर में मुख्य रूप से राधा-कृष्ण लीला को ही प्रधानता दी गई है। भागवत जहाँ निवृत्ति-मूलक साधना का उपदेश करती है, वहाँ सूरसागर की राधा-कृष्ण लीला मनुष्य को प्रवृत्ति-मार्ग में लगाने वाली है। अतः सूरसागर भागवत का अक्षरशः अनुवाद नहीं है।”^२

डा० मुन्शीराम शर्मा केवल भ्रमर-गीत और दो-चार उनकी बातों को लेकर इस निष्कर्ष पर पहुँच जाते हैं कि सूरसागर भागवत का अक्षरशः अनुवाद नहीं है, पर उनके इस कथन से स्पष्ट ही यह ध्वनि निकलती है कि 'भावात्मक अनुवाद अवश्य है'—आधार तो निश्चय रूप से है ही।

इन तीनों ही ग्रन्थों में श्रीमद्भागवत को आधार अवश्य स्वीकार किया है। डा० ब्रजेश्वर वर्मा, कवि द्वारा द्वादशस्कन्धात्मक रूप दिये जाने में सन्देह करते हैं। डा० मुन्शीराम शर्मा जी ने इस विषय पर अधिक विवेचन नहीं किया और इसीलिए वे सन्देहात्मक निष्कर्ष पर पहुँचे हैं। श्री द्वारिकादास परीख ने दो विकल्प रखे हैं और पहले विकल्प में ही भागवत के आधार की ओर संकेत किया है। इन सब कथनों को दृष्टिकोण में रखते हुए हम निम्नलिखित निष्कर्ष पर पहुँचते हैं

१ वही (संस्करण सन्वत् २००६) पृष्ठ १६२-१६३

२ डा० मुन्शीराम शर्मा सोम-सुरसौरभ - दूसरा भाग, पृष्ठ २१ (दूसरा संस्करण)

१—यो तो सभी वेष्णव सम्प्रदायो में श्रीमद्भागवत की मान्यता है, परन्तु पुष्टि सम्प्रदाय में तो इस महापुराण को चतुर्थ प्रमाण माना है और वेद, उपनिषद एव गीता के समकक्ष रखा है। 'तत्त्वदीप-निबन्ध' में श्री बल्लभाचार्य ने भागवत की प्रामाणिकता पर बल देते हुए कहा है—

“समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाण तच्चतुष्टयम् ।”

अर्थात्—व्यास की समाधि भाषा अन्य तीन प्रमाणों के समान ही प्रमाण स्वरूप है।

इस सम्प्रदाय की आचार-भित्ति ही भागवत है। अतएव सूरदास ने अपने गुरु बल्लभाचार्य जी से अवश्य ही भागवत तत्त्व सुना होगा। वैसे भी सम्प्रदाय की बैठको में भागवत की कथाएँ हुआ करती थी और पुराणों का आश्रय लेकर धार्मिक वाद-विवाद भी होते थे, अतएव यह तो निश्चय ही है कि सूरदास जी को श्रीमद्भागवत का ज्ञान था और वे उसके महत्त्व को भी समझते थे, किन्तु उन्होंने यथावत् उमका अध्ययन किया हो, इसका कोई प्रमाण नहीं।

२—महात्मा सूरदास सिद्ध कवि थे और अपने ही समय में प्रसिद्ध भी बहुत हो गये थे, जिसका पर्याप्त प्रमाण वार्त्ता-साहित्य से मिलता है। विजनी के तार की भाँति स्पर्श मात्र से ही उनकी प्रतिभा देदीप्यमान हो उठती थी, जिसका वार्त्ता-साहित्य में उल्लेख भी है। निद्ध कवि अपनी प्रतिभा और कवित्व शक्ति से नूतन-सृष्टि-सृजन में मग्न होते हैं। लीलाओं के स्फुरण का उल्लेख भी सूर के विषय में वार्त्ता-साहित्य में कई बार आया है। भागवत के विषय में भी सूरदास के मन्वन्ध में यही लिखा है—“पुरुषोत्तम सहस्रनाम सुनने के पश्चात् सम्पूर्ण भागवत की लीला सूरदास के हृदय में स्फुरी और सूरदास जी ने प्रथम स्कन्ध से द्वादश-स्कन्ध-पर्यन्त कीर्तन वर्णन किये ।”^१

यदि हम वार्त्ता के कथन को प्रामाणिक मानें तो दो बातें उल्लेखनीय हैं। पहली—‘सूरदास के हृदय में भागवत की लीला स्फुरी’, और दूसरी—‘कीर्तन वर्णन किये।’ अनुवाद वाली बात कहीं है ही नहीं।

श्री बल्लभाचार्य ने भागवत की (सुबोधिनी) टीका केवल उन्हीं स्कन्धों पर की, जिनकी सगति उन्हें अपने सिद्धान्तों से लगानी थी। उन्हें दशम स्कन्ध ही बहुत प्रिय था और उनके २७ अध्यायों की रूपक बाँध-बाँध कर उन्होंने विस्तृत व्याख्या की है। इनमें हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि संभवतः सूर ने भी भागवत के दशम स्कन्ध तक ही अपने वर्णन को सीमित रखा हो। इसकी पुष्टि इन बातों से भी होती है :

१—सूरदास जी के दशम-स्कन्ध सम्बन्धी ग्रन्थों का उल्लेख, जैसे—दशम स्कन्ध टीका, दशम स्कन्ध पूर्वार्द्ध आदि।

२—केवल दशम-स्कन्ध वाली सूरभाषा की प्रतियों की प्राप्ति।

३—किसी-किसी सप्रहात्मक प्रति में भी दशम स्कन्ध का उल्लेख।

परन्तु इन स्कन्धात्मक प्रतियों में क्रम उलट-पलट है। अतएव यह कथन कि सूर के जीवन काल में ही इन प्रकार की कोई स्कन्धात्मक प्रति बन गई होगी, युक्ति-सगत प्रतीत नहीं होता। हम ‘सूर्य निरायण’ में दिये हुए इन कथन से पूर्णतया सहमत हैं कि—“सम्प्रदाय की नित्य और वर्षोत्सव की लीलाओं को प्रतिवर्ष नवीन भाव, छन्द और वर्णन की विभेदता

से 'सूरदास' ने 'श्रीनाथ जी' के सम्मुख स्वत उद्गार रूप से गाया था। पीछे किसी ने इन्हीं पदों में दो सग्रह कर दिये—सग्रहात्मक तथा द्वादश स्कन्धात्मक।”

दशम स्कन्ध के अतिरिक्त द्वादश स्कन्धात्मक सभी प्रतियों के कुछ गेय पदों को छोड़कर अन्य पद प्रक्षिप्त से प्रतीत होते हैं। सम्भवत गेय पदों की रचना सूरदास ने की हो। सग्रहात्मक तथा द्वादश-स्कन्धात्मक प्रतियों के विषय में हम पहले ही लिख चुके हैं कि सग्रहात्मक प्रतियों का सकलन १०० वर्ष पूर्व का मिलता है तथा उनमें पाठ भी अपेक्षाकृत शुद्ध है। इसलिये हम सहज ही इस निष्कर्ष पर पहुँच जाते हैं कि मूर के पदों का सग्रहात्मक-सकलन ही पहले हुआ था। उन पदों में १—नित्य-नीर्तन और वर्षोत्सव के पद थे, २—विनय के पद थे, जो सूर ने पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पहले रचे थे, ३—अन्य पद भी, जो सूर यथावसर रचते थे, उस सकलन में रहे होंगे।

विषय की दृष्टि से इन सारे पदों को हम तीन भागों में विभाजित कर सकते हैं

(१) ऐतिहासिक तथा वर्णनात्मक

इनका आधार, भागवत के अतिरिक्त हरिवंश पुराण, विष्णु-पुराण, पद्म-पुराण, वायु पुराण तथा देवी भागवत आदि हैं। सूरदास जी को इन पुराणों के सम्यक् अध्ययन का अवसर प्राप्त हुआ होगा, इसकी तो कोई सम्भावना ही नहीं, परन्तु तत्कालीन ब्रज के सन्त-समाज में अनेक विद्वान् रहते थे, जो अपने नाम्प्रदायिक मन्तव्यों को सिद्ध करने के लिये अनेक ग्रन्थों का आश्रय लिया करते थे। उसी श्रुति के आधार पर ही सूरदास ने बहुत से पदों की रचना की होगी।

(२) लीला-परक

इन पदों का आधार प्रधानतया श्रीमद्भागवत है, क्योंकि पुष्टि-सम्प्रदाय में सारस्वत-कला की लीला मानी जाती है, जिनका वर्णन वामन-पुराण में है तथा जिसका उल्लेख सूर ने किया है। इसलिये वामन पुराण भी उसका आधार था। कुछ लीलाएँ ब्रह्म-वैवर्त-पुराण से ली गई हैं, विशेषतया राधा का विस्तृत वर्णन इसी पुराण में मिलता है। कुछ लीलाओं की उद्भावना सूर ने स्वतन्त्र रूप से की है जो तत्कालीन प्रचलित सामाजिक प्रथाओं एवं लोक-गीतों से सम्बन्ध रखती है।

(३) भक्ति तथा दार्शनिक-सिद्धान्त-विषयक पद

सूर का लक्ष्य न तो भक्ति का विवेचन था और न दार्शनिक-सिद्धान्तों का विश्लेषण, किन्तु कवि भावुकता की अथाह धारा में वहता हुआ अनजाने ही कुछ ऐसी बातें कह जाता है, जिनका सम्बन्ध दार्शनिक जगत् से जोड़ा जा सकता है। सूर के पदों के हमें कई रूप स्पष्ट लक्षित होते हैं।

१—पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पहला रूप।

२—दीक्षित होने के पश्चात् का रूप।

३—सामयिक प्रभाव से प्रभावित रूप।

सूर से पहले की पाँच-छै शताब्दियाँ देश के धार्मिक क्षेत्र में बड़ी उथल-पुथल की शताब्दियाँ थी। सिद्धो और नायो के नाना सम्प्रदाय, कवीर आदि सन्तो के पन्थ तथा अनेक वैष्णव सम्प्रदाय अपने-अपने सिद्धान्तों का प्रचार कर रहे थे। सूरदास यद्यपि एक विशेष सम्प्रदाय में दीक्षित थे, परन्तु अपने युग के धार्मिक आन्दोलनों को सहृदय व्यक्ति तमाशवीन की तरह नहीं देख सकता। इसलिये जहाँ सूर के साहित्य में सम्प्रदाय के सिद्धान्तों का प्रतिपादन है, वहाँ तत्तत् सामयिक परिस्थितियों की ओर भी संकेत है।

“निरकुशा हि कवय” उक्ति के अनुसार कवि की कल्पना निस्सीम आकाश में उडा करती है। कवि बन्धन में बँध कर नहीं रह सकता। उसका मानसिक विकास उस स्थिति तक पहुँच जाता है, जहाँ उसके लिये कोई वस्तु अग्रगम्य, अवोध्य और अलक्ष्य नहीं रहती। सभी उच्च कोटि के कवियों में ये गुण पाये जाते हैं। फिर रससिद्ध भक्त शिरोमणि सूरदास का तो कहना ही क्या? सूर ने कहीं शब्दों के साथ खिलवाड़ की है, कहीं वाणी का विस्मयकारक विलास दिखाया है और कहीं हृदय-रत्नाकर के अमूल्य भाव-रत्नों को मनमौजी तीर से लुटाया है।

अन्त में हम श्रीमद्भागवत के उन चार श्लोकों का अनुवाद प्रस्तुत करते हैं, जिनको पद-भाषा में गाने की प्रतिज्ञा सूरसागर में मिलती है। भागवत के द्वितीय स्कन्ध के नवम अध्याय में भगवान् ने ब्रह्मा को स्वयं अपने रूप का ज्ञान दिया है। जिन चार श्लोकों में इस स्वरूप का वर्णन है, वे भागवत में ‘चतु श्लोकी’ के नाम से प्रसिद्ध हैं।

सृष्टि के पूर्व केवल मैं ही मैं था। मेरे अतिरिक्त न स्थूल था और न सूक्ष्म तथा न दोनों का कारण अज्ञान ही था। जहाँ यह सृष्टि नहीं है, वहाँ भी मैं ही मैं हूँ और इस सृष्टि के रूप में जो भी प्रतीत हो रहा है, वह भी मैं ही हूँ तथा जो कुछ बच रहेगा वह भी मैं हूँ। वास्तव में न होने पर भी जो कुछ अनिर्वचनीय वस्तु मेरे अतिरिक्त मुझ परमात्मा में दो चन्द्रमाओं की तरह मिय्या ही प्रतीत हो रही है अथवा विद्यमान होने पर भी आकाश के नक्षत्र-मण्डल में राहु की भाँति जो मेरी प्रतीति नहीं होती, उसे मेरी माया समझना चाहिये। जैसे प्राणियों के पञ्चभूत-रचित छोटे-बड़े शरीरों में आकाशादि पञ्च-महाभूत उन शरीरों के कार्यरूप से निर्मित होने के कारण प्रवेश करते भी हैं और पहले से उन स्थानों और रूपों में कारण रूप से विद्यमान रहने के कारण प्रवेश नहीं भी करते, वैसे ही उन प्राणियों के शरीर की दृष्टि से मैं उनमें आत्मा के रूप से प्रवेश किये हुए हूँ और आत्म-दृष्टि से अपने अतिरिक्त कोई वस्तु न होने के कारण उनमें प्रविष्ट नहीं भी हूँ। ‘यह ब्रह्म नहीं है, यह ब्रह्म नहीं है’ — इस प्रकार की निषेध-पद्धति से और ‘यह ब्रह्म है, यह ब्रह्म है’—इस ग्रन्थ-पद्धति में यही सिद्ध होता है कि सर्वातीत एव सर्वस्वरूप भगवान् ही सर्वदा और सर्वत्र स्थित है। वही वास्तविक तत्त्व है। जो आत्मा और परमात्मा का तत्त्व जानना चाहते हैं, उन्हें केवल इतना ही जानने की आवश्यकता है।^१

१ श्रीमद्भागवत स्कन्ध २, अध्याय ६, श्लोक ३२-३३-३४-३५।

सूरदास के कृष्ण और गोपियाँ

पिछले अध्याय में कथावस्तु की दृष्टि से हमने श्रीमद्भागवत और सूरसागर की सक्षिप्त तुलना की है, जिससे पता चलता है कि महाकवि सूरदास ने अपनी कथाओं का सूत्र तो विशेष रूप से श्रीमद्भागवत से तथा कहीं-कहीं अन्य पुराणों से अवश्य ग्रहण किया है, परन्तु उनके ग्रथन की विधि उनकी अपनी है और कृष्ण चरित-माला को उन्होंने एक मौलिक रूप प्रदान किया है। हम पहले कह चुके हैं कि पुष्टि-सम्प्रदाय में भागवत पुराण की विशेष मान्यता है और भक्ति-प्रतिपादन का यह एक अलौकिक ग्रन्थ है, परन्तु हमारे चरित-नायक सूरदास श्रीमद्भागवत के गीतात्मक भाग की भावात्मकता से ही विशेष प्रभावित दीख पड़ते हैं। जहाँ तक कृष्ण-गोपियों के चरित्र-चित्रण का प्रश्न है, वह सूरदास जी का अपना है। उन्होंने अपने सभी पात्रों का केन्द्र राधा और कृष्ण को बनाया है। उनके सभी चरित्र राधा और कृष्ण के सम्बन्ध से ही विकसित होते हैं। श्रीमद्भागवत में तो राधा का उल्लेख ही नहीं है। गोपियों और कृष्ण का चरित्र चित्रण ही अति मानवीय और रहस्यात्मक ढंग से हुआ है। श्रीमद्भागवत की रचना एक विशेष उद्देश्य से हुई थी, इसीलिए उसमें कृष्ण का अवतार चतुर्व्यूह रूप में लिया है और बलदेव का प्रायः उनके साथ संयोग रहा है वास्तव में भागवतकार का उद्देश्य कृष्ण-चरित को चित्रित करना नहीं है बल्कि उसके द्वारा कृष्ण का परम पुरुषत्व सिद्ध करना है, जो उसका प्रतिपाद्य विषय है। चाहे उसे कोई कृष्ण कहे, ब्रह्म कहे या भगवान् कहे उसके निर्विशेष, सविशेष, निराकार और साकार सभी रूपों का समन्वय प्रस्तुत किया गया है। श्रीमद्भागवत की गोपियों का वर्णन भी शास्त्रीय ढंग का है, जिसके कारण उनके प्रेम की धाराओं में स्थान-स्थान पर बाँध से लगे प्रतीत होते हैं। और यदि हम 'रासपचाध्यायी' को प्रक्षिप्त मानें तो गोपियों का चरित्र ही विकलाङ्ग हो जाता है। इसमें राधा का नाम तो नहीं आता, परन्तु गोपियों और गोपालों की प्रेम-वर्षा का विस्तार है। गोपालों के तो नाम भी गिनाये हैं, जैसे—श्रीदामा, सुदामा भद्रसेन अशु, अर्जुन आदि। यशोदा में यद्यपि वात्सल्य भाव के दर्शन होते हैं परन्तु उस वात्सल्य का चित्रण इतना थोड़ा है कि उसका सम्पूर्ण व्यक्तित्व सम्मुख नहीं आता। भागवतकार यशोदा के पूरे जन्म की कथा पर जोर देकर तथा यशोदा पर कृष्ण की अलौकिकता प्रकट करके उस स्वाभाविक-वात्सल्य में ठेस-सी पहुँचा देता है। यशोदा के चरित्र का इतना मनोवैज्ञानिक विस्तार भी नहीं है, जितना सूर ने किया है। यशोदा की अपेक्षा नन्द के वात्सल्य का वर्णन कुछ विस्तार के साथ है।

सूरसागर के प्रधान पात्र भागवत की भाँति श्रीकृष्ण हैं किन्तु भागवत में तो लम्बे-लम्बे प्रसंगों, ऐतिहासिक वर्णनों तथा अन्य विवरणों के कारण श्रीकृष्ण बहुत काल तक पाठकों की दृष्टि से ओभल हो जाते हैं किन्तु सूरदास जी श्रीकृष्ण को क्षण भर भी अपनी

दृष्टि से ओझल नहीं करते। जिन प्रसङ्गों में श्रीकृष्ण का सम्पर्क नहीं है, वे सूरदास को नहीं रचते और उनका वर्णन उन्होंने वर्णन की दृष्टि से ही कर दिया है। वास्तव में सूरदास का सारा काव्य कृष्णमय है। यद्यपि सूरदास ने कृष्ण के सभी रूपों पर प्रकाश डाला है, फिर भी नन्द-नन्दन बालकृष्ण सूर-साहित्य में वेजोड है। यशोदोत्सव-लालित बालकृष्ण ग्वाल-बालों के सखा रूप में अनेक प्रकार की लीलाएँ करते हैं, फिर वे ही रसिक-शिरोमणि, रतिनागर गोपियों के सर्वस्व बनते हैं और राधावल्लभ के रूप में ब्रज में विहार करते हैं। मथुरा पहुँचने पर उनके निष्ठुर और नीरस रूप के दर्शन होते हैं। जहाँ तक श्रीकृष्ण के असुर-संहारन, भक्त उद्धारण, अविनाशी पूर्ण ब्रह्म रूप का प्रश्न है, सूर ने भागवत की भाँति उन्हें परब्रह्म, पुरुषोत्तम, घट-घट के व्यापक, अन्तर्यामी, अज, अनन्त और अद्वैत माना है। उन्होंने अपने भगवान् को प्रायः हरि नाम से सम्बोधित किया है। पुष्टि-सम्प्रदाय के अनुकूल उन्होंने परमानन्द स्वरूप ब्रह्म को वृन्दावन में नित्य लीला करने वाले के रूप में देखा है। मूरसागर में स्थान-स्थान पर हमें इस प्रकार के संकेत मिलते हैं, जहाँ सूर ने कृष्ण और ब्रह्म की एकता स्थापित की है, परन्तु सूर का मन उस प्रकार के विवेचन में अधिक नहीं रमा है। नन्द-नन्दन गोपाल कृष्ण ही उनके इष्टदेव हैं और उसी के वर्णन में कवि की तल्लीनता और भावात्मकता के दर्शन होते हैं। विशेषकर विनय के पदों में, जिनकी रचना सूरदास जी ने सम्भवतः सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पूर्व ही की थी, उन्होंने भगवान् के उस रूप को लिया है जो भक्त की दास्य-भाव की वैराग्य पूर्ण भक्ति का आलम्बन है। इन पदों में भगवान् की भक्त-वत्सलता तथा दयालुता और भक्त की आंतरिक वेदना तथा निराश्रितता प्रकट की गई है। देव्य और दास्य-भाव की दृष्टि से सूर के विनय के पद गोस्वामी तुलसीदास की 'विनय पत्रिका' की तुलना के साथ रक्खे जा सकते हैं। विनय के पदों में भगवान् के उस रूप की ओर संकेत है, जो आगे चलकर अनेक प्रकार की अलौकिक लीलाएँ करता है तथा जो असुरों और दुष्टों का संहारक, भक्तों और साधुओं का रक्षक है। इन पदों में सूर के हरि—विष्णु, राम और कृष्ण के पर्यायवाचक हैं।

सूर के कृष्ण चरित्र में एक बात यह भी लक्ष्य करने की है कि भागवतकार की भाँति भगवान् की लीलाओं का गान करते हुए सूर अपने इष्ट के अलौकिक रूप को नहीं भूलते। उनके भ्रम, भ्रमोचर लीलाधारी परब्रह्म स्वरूप भगवान् ब्रज में उस रस का प्रवाह करने आये हैं, जो ब्रह्मा आदि के लिए दुर्लभ है।^१ कृष्ण की इस अलौकिकता का सूरदास जी बार-बार वर्णन करते हैं। जन्मोत्सव के विभिन्न अवसरों पर आनन्द-वधाइयों के बीच भी सूर कृष्ण के इस अलौकिक रूप को नहीं भूले हैं। आगे चलकर वत्सहरण लीला के समय कालिय-दमन, गोवर्द्धन धारण, दान-लीला इत्यादि सभी अवसरों पर सूरदास जी भगवान् के इस रूप का ध्यान दिलाते हैं। परन्तु सूरदास जी का मुख्य उद्देश्य भागवतकार की भाँति कृष्ण के चरित्र की अलौकिकता चित्रित करना नहीं है, उन्होंने तो कृष्ण के मानव रूप को ही प्रधानता दी है। यही कारण है कि सूर के चित्रण में कृष्ण के अति-प्राकृत और लोकातीत तथा मानवीय रूप की दो धाराएँ समानान्तर रूप से बहती हुई चलती हैं। आगे चलकर मानवीय रूप की स्वाभाविकता के कारण अति-प्राकृत स्वरूप की धारा दबी-सी लगने लगती है। पूतना-वध से लेकर भीमासुर-वध तक कृष्ण की बाल लीलाओं में चित्रने अलौकिक कृत्य हैं, सभी में भगवान् के असुर संहारक और भक्त उद्धारक रूप के दर्शन होते

है। इन स्थलों के चित्रण में भी सूर ने यह विशेषता रखी है कि दुस्तर से दुस्तर कार्य करने में भी समर्थ श्रीकृष्ण सुकुमार कोमल और मधुर बने रहते हैं। कालीय-दमन लीला के अवसर पर उरगनारी कृष्ण की कोमलता को देखकर अकुला उठती है और बार-बार कृष्ण को सम्बोधित करती हुई कहती है, "अरे तू किसका बालक है? तू यहाँ से भाग जा। यदि वह जाग उठेगा तो तुझे भस्म कर देगा।"^१ इस प्रकार के भाव सूर ने प्रायः प्रत्येक असुर संहार लीला के अवसर पर प्रकट किए हैं। हमें कृष्ण का एक भी ऐसा चित्र नहीं मिलता, जो कृष्ण की सुकुमारता तथा कोमलता का व्यञ्जक न हो।

सूरसागर में कृष्ण के बाल रूप का जैसा चित्रण हुआ है, वैसा ग्रन्थत्रय दुर्लभ है। चरित्र चित्रण की दृष्टि से नन्द-नन्दन बाल कृष्ण के वर्णन को हम चार भागों में विभाजित कर सकते हैं—

१—रूप-सौन्दर्य वर्णन, २—कृष्ण की क्रीडा और चेष्टाओं का वर्णन, ३—विभिन्न सस्कारों, उत्सवों और समारम्भों का वर्णन ४—भगवान् का अलौकिक चरित्र। ये सूर के चारों ही प्रकार के वर्णन पूर्ण हैं। श्रीमद्भागवत तथा अन्य पुराणों में भी ये वर्णन सूक्ष्म रूप से मिलते हैं, परन्तु सूर ने अपनी कल्पना के योग से इन वर्णनों में विशेष स्वाभाविकता, मनोवैज्ञानिकता और भावात्मकता भर दी है। ब्रज में प्रकट होते ही कृष्ण अपने अनुपम सौन्दर्य से सारे ब्रज को आकृष्ट कर लेते हैं—

ब्रज भयो महर के पूत जब यह वात सुनी।
सुनि आनन्दे सब लोग, गोकुल गनक गुनी ॥

...

कवि ने बालक के एक-एक कृत्य को लेकर बड़े विस्तार के साथ वर्णन किया है। नेग लेने वालों का भगडना, नार छेदन में बिलम्ब, ग्राम के गोपों की चर्चा आदि सभी विषयों को सूर ने लिया है। कृष्ण का जन्मोत्सव तो और पुराणों में भी आया है, परन्तु सूर ने इस वर्णन में मनोवैज्ञानिकता के साथ अपने समय की प्रचलित प्रथाओं का समावेश करके उसे अधिक सजीव और प्रभावोत्पादक बना दिया है और अपनी प्रतिभा के बल से बड़े-बड़े सुन्दर चित्र उपस्थित किये हैं। पालने में झूलना, अँगूठा चूसना, लोरियों के साथ सोना और प्रभातियों के साथ जागना आदि शैशव सम्बन्धी प्रत्येक बात का कवि ने बड़े विस्तार और सूक्ष्म से सूक्ष्म व्यंग्य के साथ वर्णन किया है। सूर ने कृष्ण के शैशवकालीन स्वाभाविक क्रिया-कलापों की इतनी प्रचुरता कर दी है कि उनके अलौकिक और अति-प्राकृत कृत्य प्राकृत बाल-चरित्र को अभिभूत नहीं कर सके हैं। अनेक सस्कारों तथा उनके जागने से लेकर सोने तक की अनेक क्रियाओं का वर्णन सूर ने बड़े विस्तार से किया है। प्रत्येक पद में नये भाव और नई व्यञ्जना है। सूर के इस स्वाभाविक और मनोवैज्ञानिक चित्रण को देखकर पाठक सन्देह में पड़ जाता है कि क्या कोई अन्धा व्यक्ति इस प्रकार के वर्णन कर सकता है। कृष्ण की संहार-लीलाओं में भी सूर ने विशेष सहृदयता का परिचय दिया है, क्योंकि सूर ने पूतना आदि की आपत्ति उपस्थित होने पर माता-पिता तथा ग्वाल-बालों की मानसिक विह्वलता का बड़ा सुन्दर वर्णन किया है। पूतना-वध के अनन्तर कवि कहता है

१ सूरसागर सभा पद ११६८

२ सूरसागर सभा पद ६४२

जसुमति विकल भई छिन कल ना ।

लेहु उठाय पूतना उर ते मेरी सुभग साविरी ललना ॥^१

यहाँ ललना शब्द में कितनी गहरी व्यंजना है। ऐसे आपत्-काल में मातृ-हृदय में कल का क्या काम। सभी राक्षसों के वध के समय सूरदास जी ने सगे सम्बन्धियों की इसी प्रकार की आतुरता और विह्वलता का वर्णन किया है। साम्प्रदायिक दृष्टि से भक्ति नामक भाव को चरमोत्कर्ष पर पहुँचा कर भक्ति-रस में परिणत करना ही इन त्यलों का उद्देश्य है। भारतीय भक्ति परम्परा के अनुकूल भगवान् के दिव्य मंगल स्वरूप को तीन गुणों से विभूषित किया जाता है—अनन्त शक्ति, अनन्त सौन्दर्य तथा अनन्त शील। सूरदास जी की वृत्ति अनन्त सौन्दर्य की ओर ही विशेष रमी है। भक्ति का आधार श्रद्धा है। श्रद्धा का पूर्व भाव आकर्षण है, जिसका स्वर्य सौन्दर्य पर अवलम्बित है। परन्तु सौन्दर्य में बाह्य और अन्तः दोनों का सामञ्जस्य होना चाहिए। यही सौन्दर्य सच्चे प्रेम को जन्म देता है जो भक्ति नामक भाव का स्तम्भ है। इसलिए यदि सौन्दर्य को भक्ति का प्रथम सोपान कहे तो अत्युक्ति न होगी। प्रेम नामक भाव सौन्दर्य से ही जाग्रत होता है और यदि वह सौन्दर्य आनन्द्य विशिष्ट है तो प्रेम की सत्ता स्थिर हो जाती है। प्रेम नामक भाव में आत्म समर्पण का भाव निहित है और सौन्दर्य में नव-नव भावोन्मेषशालिता। इसीलिए रमणीयता का रूप 'क्षण क्षणे यत्नवतामुपैति तदेव रूप रमणीयताया' बताया है। कृष्ण की सुन्दरता भी अद्वितीय है। कवि ने अनेक पदों में उनकी सुन्दरता का वर्णन किया है।

शोभा सिन्धु न अन्त रही रो ।

नन्द-भवन भरि पूरि उभंगि चलि, ब्रज की वीथिनि फिरति वही रो ।^२

वास्तव में ब्रज में शोभा का ऐसा समुद्र उमड़ पड़ा, जिसके एक-एक बिन्दु का सौन्दर्य विचित्र है। कृष्ण की घुँघराली अलकों, दूध की दँतुलियाँ, काजर का डिठोना बडे ही मनोहारी हैं। उनके इस अनुपम सौन्दर्य पर समस्त ब्रज-नारियाँ लट्ठ हैं ।^३

बच्चे के विकास के साथ साथ माता-पिता के हृदय की कामनावलरी भी विकसित होती है। माता-पिता की यह स्वाभाविक इच्छा होती है कि बालक कब बड़ा हो ! दूध के दाँतो ने बच्चे के विकास की सूचना दे दी है। यशोदा मँया फूली नहीं समाती :

सुत मुच देखि यशोदा फूली ।

हृषित देखि दूध की दतियाँ प्रेम-भगन तन की नुधि भूनी ।^४

'श्रीमद्भागवत' में भी दशम-स्कन्ध के अष्टवें अध्याय के २१ से २८ तक के श्लोकों में इस बाल-लीला का वर्णन हुआ है, परन्तु उम वर्णन में सूर के इस विस्तृत और मनोवैज्ञानिक वर्णन की 'आंशिक शोभा भी नहीं लक्षित होती। घुटनों चलने का उल्लेख भागवत में भी है और वहाँ श्याम तथा बलराम का बड़ा ही सुन्दर चित्र दिया भी है। परन्तु सूर ने इस अवसर पर न जाने कितने कल्पनात्मक चित्र उपस्थित किये हैं। मणिमय आङ्गन में बालक कृष्ण का घुटनों चलना सूर के मन में ऐसा बसा है कि उन्होंने अनुपम अग्रस्तुत-योजना के बल पर इस घटना को अत्यन्त सुन्दर ढँग से चित्रित किया है। बच्चे को नदय करके माता-पिता में जो होड होती है, उसका मजीब और स्वाभाविक चित्र देखिये।

१ सूरदास 'सभा' पद ६७२

२ सूरदास 'सभा' पद ६४७

३ वही पद ७००-७११

४ वही पद ७००

इतने नन्द बुलाइ लेत हैं, उतने जननि बुलाव री ।
दम्पति होइ करत आपुस में, स्याम खिलौना कीन्हो री ॥^१

सचमुच बालक माता-पिता का सजीव खिलौना होता है और फिर तीनों लोको को की सुन्दरता के सार चपलता के पारावार कृष्ण जैसे बालक का तो कहना ही क्या ! कृष्ण और बड़े हुए, डरते-डरते से खड़े होने लगे, यशोदा उन्हें भुजा पकड़ कर चलाती है, पर उन्हें तो ठीक से खड़ा होना भी नहीं आता, चलें कैसे ? लडखडा कर गिर पड़ते हैं और फिर क्रम-क्रम से भुजा टेक कर दो दो पग चलते हैं ।^२ माता की स्वाभाविक उत्सुकता होती है कि उसका बालक शीघ्र से शीघ्र उठना, बैठना, चलना, बोलना सीख ले । उसके लिए वह अनेक प्रयत्न करती है । इसी प्रवृत्ति का सुन्दर चित्रण इस पद में हुआ है और जब कृष्ण चलना सीख लेते हैं तो यशोदा को कितना हर्ष होता है ? सूर ने इसका सुन्दर वर्णन किया है ।^३ लडखडा कर दो पग टेकने वाला बच्चा और बड़ा होता है, चपलता बढ़ जाती है, हठ जोड़ पकड़ती है, चलने में जो लडखडाहट थी, वह दूर हो गई, आगन में दौड़ लगाने लगे और फिर तो—

आगन श्याम नचावही जसुपति नंदरानी ।
तारी दै दै गावही, मधुरी मृदु बानी ॥^४

पर नाँचने वाले कृष्ण हठ पर उतरते हैं तो जननी को भी नाच नचा देते हैं । अब वे बोलने भी लगे । तोतली बोली में जब वे नन्द को बाबा, यशोदा को मैया और हलधर को भैया कहकर माता-पिता के कर्ण-कुहरो में सुधा-सीकर की मधुर वर्षा करने लगे । चपलता और बढी और उसके साथ ही विनोद-प्रियता और रूठना भी । दधि-घट में अपना प्रतिविम्ब देखा तो विगड गये, यशोदा क्या करे ? उसे उसी उपाय का आश्रय लेना पडा जो प्रत्येक नारी का मातृत्व उसे सिखा देता है, कृष्ण को बहका दिया—दधि-पात्र में हाथ डालकर हिला दिया और प्रतिच्छाया गायब, कृष्ण प्रसन्न हो गये ।^५ यह सब चेष्टाएँ बालक और माँ के हृदय को कितने स्पष्ट रूप से सामने रख देती हैं ? कैसा मनोवैज्ञानिक वर्णन है ? कितना भावात्मक ? ऐसे दृश्य देखने हो तो 'सूरसागर' के पन्ने पलटिये और फिर देखिये वात्सल्य और बाल भावों का कितना सुन्दर अलङ्कार आपके सामने है । कृष्ण दूध नहीं पीते, हठ करते हैं, माखन और रोटी के लिए । परन्तु माँ अपने लाल को बिना दूध कैसे रहने दे, नहीं तो वह बड़ेगा कैसे ? पुष्ट कैसे होगा ? यशोदा फिर उसी उपाय का आश्रय लेती है—

कजरी को पय पियहु लला तेरी चोटी बढ़े । ✓

इन बाल-सुलभ एवं जननी-सुलभ चेष्टाओं के बीच-बीच में कनछेदन आदि अनेक सस्कारों का कवित्वमय वर्णन हुआ है । प्रातःकाल ही कृष्ण को जगाने के प्रयत्न, कलेवा-वर्णन, खेल की योजनाएँ आदि कवि की अपनी कल्पना है । भागवत में ये प्रसंग नहीं हैं । सूर के कृष्ण की प्रत्येक गति, प्रत्येक कर्म, प्रत्येक चेष्टा में अद्भुत चपलता है । अजीब बौकपन है ।

१ सूरसागर (ना० प्र० सभा) पद ७१६

२ वही पद ७३०

३ वही पद ७५१

४ २ वही पद ७५

५ वही पद ७७५

कृष्ण और वडे होने पर कृष्ण ग्वालो के साथ खेलने के लिये उत्सुक होते हैं। इन बाल क्रीडाओं के अन्तर्गत बच्चों की मनोवृत्तियों का—आपस में एक-दूसरे को खिजाना, चिठाना, शिकायत करना—जैसा क्रमबद्ध वर्णन सूर ने किया है, वंसा कोई अन्य कवि नहीं कर पाया। प्रज्ञाचक्षु सूर की तीव्र दृष्टि से वे सूक्ष्म भाव और दृश्य भी नहीं बच सके हैं जो यथार्थ होते हुए भी बड़े-बड़े कवियों की नजरों से ओझल हुए रहते हैं। इन सब विषयों को देखकर सूर की प्रतिभा पर आश्चर्य होता है। स्तन्य छुड़ाने की चेष्टा में यशोदा का यह कथन कितना स्वाभाविक है -

“ब्रज लरिका तोहि पीवत देखत हसत लाज नहि आवत ।”

इतनी बात का कदाचित् बालक पर असर न हो, इसलिये उसकी सुन्दर प्रिय वस्तु के खराब हो जाने की आशंका का भी वह उपयोग करती है—

“जैहैं विगरि दांत यह आछे ताते कहि समझावति ।”

परन्तु माया से ससार को भुलावे में डालने वाले ब्रह्म स्वरूप कृष्ण को क्या भुलावे में डाला जा सकता है, देखिये, यशोदा की बातों को सुनकर क्या कर रहे हैं—

“सूर श्याम यह सुनि मुस्काने, अञ्जल मुखहि लुकावति ।”

कृष्ण का मुस्काकर यशोदा के अचिल में मुख छिपा लेना भी क्या भुलाया जा सकता है? हर्ष, स्नेह, गर्व, आदि भावों के साथ बौद्धिक-विकास का तथ्य भी कितने आकर्षक रूप से व्यञ्जित हुआ है। यह यशोदा और कृष्ण का नहीं, माँ और बच्चे का भावात्मक स्निग्ध चित्र है।

ग्वाल-बालों के साथ खेलने के अनेक चित्र सूर ने उपस्थित किये हैं। बाल-स्वभाव जन्य घृष्टता, कौतुक-प्रियता, चतुरता आदि सब गुण कृष्ण में हैं। इन सब गुणों का भी क्रमशः विकास हुआ है। माटी-भक्षण प्रसङ्ग में कृष्ण की जो ‘लंगराई’ देखी गई थी वह ‘माखन-चोरी’ में पराकाष्ठा पर पहुँच गई।^१ अब तक कृष्ण का सान्दर्भ ही गोप-गोपिकाओं को लुभाता रहा और अपनी चेष्टाओं के कारण वे माता-पिता के वात्सल्य के आलम्बन बने किन्तु आगे चलकर सूर ने कृष्ण की उन चेष्टाओं को भी लिया है जो गोपियों के प्रेम का आधार बनीं। माखन-चोरी का प्रसङ्ग भागवत के नवें अध्याय में भी उल्लेख-प्रसङ्ग में आया है परन्तु सूर के वर्णन में जो सजीवता है, भागवत में उसका लेश भी कहाँ? बाल-मुलम उपायों की कल्पना में सूर जितने चतुर हैं, उनके आराध्य उतने ही उन उपायों की योजना में। कृष्ण की ‘माखन-चोरी’ सारी ब्रज-नारियों की चर्चा का विषय बन गई, उनकी ‘नाक में दम’ आ गया, कृष्ण उनके लिये समस्या बन गये; ऐसी समस्या, जिसमें बौद्धिक विचारणा की आवश्यकता को श्रम नहीं करना पड़ता, अपितु हृदय के उन्मुक्त होना का साधन प्राप्त होता है, जिसे सुलभाने की अपेक्षा उल्लेखाने का ही प्रयत्न किया जाता है और जो उत्तरोत्तर जटिल होती हुई भी हृदय में ऋजुता और हर्ष का संचार करती है। वे कृष्ण पर क्रोध करती हैं, उन्हें माखन-चोरी से विरत करने के लिये नहीं, अपितु प्रोत्साहन देने के लिये। अपना पीछा छुड़ाने के लिये नहीं, हृदय को प्रेम-बन्धन में बँधवाने के लिये। यशोदा के पास ऐसी ही बनावटी शिकायत भी गई, जैसा गोपियों को शीघ्र प्राता

१ सूरसागर (ना० प्र० म०) पद ८६०

२ सूरसागर (ना० प्र० म०) पद ८८२ से ८९८ तक

था, परन्तु यशोदा अपने ५ वर्ष के साँवरे को कैसे दोपी स्वीकार करे ? उसका तनक-सा गोपाल चोरी कर सकता है ? यह बात उसके गले ही नहीं उतर पाती ।^१ कृष्ण अपनी कला में पूरे हैं । जब कभी पकड़े भी जाते हैं, तो—

‘मुख तनि चित्तै, विहँसि हरि दीन्हौ, रिस तव गई बुझाई ।’^२

फिर यह स्वाभाविक ही था—

‘लियो स्थाम उर लाइ ग्वालिनी सुरदास वलि जाई ।’^३

कृष्ण की यही चतुराई उनकी चोरी को दबा देती है और चतुराई भी ऐसी है कि—

‘चोरी अधिक चतुरई सीखी जाइ न कथा कही ।’^४

यशोदा के विश्वास को टूट करने के लिये वे कृष्ण चमत्कारपूर्ण कृत्य भी कर लेते हैं । गोपियाँ उन्हें चोरी के अपराध में सप्रमाण पकड़ कर यशोदा के पास लाईं, पर उल्टी गोलियाँ खानी पड़ी, क्योंकि कृष्ण बहुत देर से यशोदा के सम्मुख ही खेल रहे थे ।^५ इसी प्रकार जब कोई गोपी कृष्ण को पकड़ लाती है तो यशोदा के सामने आकर उसे पता चलता है कि वह कृष्ण के घोखे में किसी गोपिका-कन्या को ही ले आईं ।^६

धीरे-धीरे कृष्ण के उत्पात इतने बढ़ जाते हैं कि यशोदा को विश्वास करना पड़ता है कि कृष्ण चोरी अवश्य करता है । वह उन्हें समझाती है, कभी डाँटती है और कभी बाँधकर साँटी की पहुँचाई करने की वमकी भी देती हैं । बेटा घर का माखन छोड़कर बाहर चोरी करता फिरे और माँ को खीझ न आए यह हो तो नहीं सकता ।^७ गोपियाँ भी कहाँ तक सहे ? बात बढ़ती ही जाती है और यहाँ तक नौवत पहुँचती है कि गोपियाँ यशोदा पर भी व्यग्य करती हैं—

‘अपनो गाँऊ लेहु नन्दरानी ।

बड़े बाप की बेटा पूतहि भली पढावति बानी ॥

गोपियों की यह उक्ति भी कितनी मर्मस्पर्शी है ।

‘यशोदा तू बड़ी कृष्ण है परमात्मा का दिया हुआ दूध-दही—सब कुछ तेरे पास है, बुढापे में तेरे एक बेटा हुआ है, उससे तू दूध-दही छिपाकर रखती है ।’^८

यशोदा इन सब उलाहनों से तग आ गई है और इधर कृष्ण अपने को निर्दोष सिद्ध करने के लिये विभिन्न उपाय काम में लाते जाते हैं । दोने को पीठ पीछे छिपा लेना तथा अपनी माता की सहानुभूति प्राप्त करने लिये नई-नई कहानियाँ गढ़ लेना आदि नित्यप्रति की क्रिया हो गई और अन्त में जब किसी गोपी की शिकायत पर यशोदा ने कृष्ण को ऊखल से बाँध ही दिया और पीटने को तुल ही गई तो गोपियों का बनावटी क्रोध काफ़ूर हो गया और वे कृष्ण का पक्ष लेने लगी । ऐसी स्थिति में यशोदा का चिढ़ जाना स्वाभाविक ही था । वे गोपियों की निष्ठुरता के लिये उन्हें खरी-खोटी सुनाती है और कृष्ण के प्रति उनका वात्सल्य सजग हो उठता है । वे कहती हैं—

(कहन लगीं अब बड़ि-बड़ि बात ।

होटा मेरो तुमहि बँधायो, तनकहि माखन खात ॥^९

१ सुरसागर (ना० प्र० स०) पद ६१०-११-११

२ सुरसागर पद ६१५

३ सुरसागर पद ६०६

४ वही पद ६२६

५ वही पद ६३३

६ वही पद ६४७-६४८

७ वही पद ६४३

८ सुरसागर (ना० प्र० स०) पद ६७३

'ढोटा' और 'तनकाहि माखन' शब्द यहाँ यशोदा के मातृ-हृदय को खोलकर रख देते हैं। माखन तो क्या, सप्तर का समस्त बँबल भी कल्याणकारिणी जननी अपने वात्सल्य पर बार सकती है। यशोदा बहुत लीभ गई हैं तभी तो कृष्ण के प्रति इतनी निष्ठुर बनी। कृष्ण ढीठ भी बहुत हो गये, दिन निकलते ही उलाहने आने प्रारम्भ हो जाते हैं। जब बलराम कृष्ण को खुलवाने के लिए अनुनय-विनय करते हैं तो यशोदा यही उत्तर देती हैं।

कहा करों हरि बहुत खिभाई।
सहि न सकी, रिस ही रिस भरि गई, बहुतं ढोठ कन्हाई।
मेरो कस्यो नेंकु नहि मानत करत आपनी टंक।
भोर होत उरहन लै आवति, ब्रज की बघू अनेक।^१

अन्त में कवि इस घटना में अलौकिकता का पुट देकर समाप्त करता है। यशोदा की ममता उभर आती है। वह अपने आप को ही कोसने लगती हैं, "बरे जेवरी जिन तुम बांधे परें हाथ भहराई।"

धीरे-धीरे कृष्ण गो-दोहन योग्य हो जाते हैं और ग्वालिनो से ही गो-दोहन क्रिया सीखते हैं। बाल-क्रीडाओं में ही कृष्ण के प्रति गोपियों का पूर्ण आकर्षण हो चुका है, जिसका आभास कवि कृष्ण के ही भोले कथन में देता है :

मोहि कहत जुवती सब चोर।

× × × ×
बोनि लेति भीतर घर अपने, मुल चूमति भर लेति अँकोर।

माखन हेरि देति अपने कर, कछु कहि विधि सीं करति निहोर।

सहाँ मोहि देखति तहँ टेरति, में नहि जात दुहाई तोर।^२

और तभी माता यशोदा कृष्ण को गले से लगाकर कहती हैं, "वै तरुनी वहें बालक मोर।"

कृष्ण का यह बाल-चरित हर प्रकार से पूर्ण है। इस चित्रण की विशेषता यह है कि बालकृष्ण एक ओर तो रति-भाव के आलम्बन हैं और दूसरी ओर भक्ति-भाव के वात्सल्य-भाव के चित्रण में कृष्ण एक साधारण बालक के रूप में ही हैं। इन दोनों प्रकार के भावों का सामञ्जस्य सूर ने बड़े मनोवैज्ञानिक ढंग से किया है। भक्ति-भाव के आलम्बन कृष्ण भक्तों के सर्वस्व, अनन्त-शौल, शक्ति और सौन्दर्य के आगार हैं। प्राकृत और भौतिक रूप में यशोदा, नन्द, एवं गोपियों के लिए जो वात्सल्य है, वही भक्तों के लिए भक्ति-रस है। यही कारण है कि सूर जब कृष्ण के मनोमुग्धकारी सौन्दर्य, उनकी लीलाओं, चाञ्चल्य आदि का मनोवैज्ञानिक एवं अनुभूतिगम्य वर्णन करने लगते हैं तो भगवान् का वह दिव्य-मंगलमय स्वरूप उनके सामने उपस्थित हो जाता है, जिसमें तन्मय होकर वे भक्ति के आवेश में कृष्ण के अलौकिक स्वरूप का वर्णन करने लगते हैं। इसे यदि हम वात्सल्य रस में अद्भुत-रस का समावेश मानें तो अनुचित न होगा।

कृष्ण के गोपाल-रूप के दर्शन उनकी बाल-क्रीडाओं से ही होने लगते हैं। जब वे गो-दोहन-योग्य हो जाते हैं, उसी समय नन्द चुन्दावन को प्रस्थान करते हैं। नन्द-नन्दन

१ सरसागर पद ६६५

२ वशी पद १०१६

ने नन्दालय में बड़ी लीलाएँ की और सूर ने बड़ी तन्मयता से उनका गान किया है। इसके पश्चात् वृन्दावन की लीलाएँ प्रारम्भ होती हैं। अब तक की कृष्ण की चेष्टाएँ वात्सल्य भाव की उद्दीपक ही कही जायेंगी। शृङ्गारिक ग्राचार्य इन वान-लीलाओं में भी शृङ्गार का ही दर्शन करने की चेष्टा करते हैं और गोपी-कृष्ण का शृङ्गार माखन प्रसंग से ही मानते हैं। उलूखल-लीला को भी वे शृङ्गारिक-लीला ही मानते हैं, क्योंकि कृष्ण के बाँधे जाने पर वे ही गोपियाँ उन्हें छुड़ाने का प्रयत्न करती हैं, परन्तु हम इस मन्तव्य से सहमत नहीं हैं, क्योंकि यह सब अनुनय-विनय वात्सल्य-भाव में भी सम्भव है। दूसरे, गोपियों का क्रोध और शिकायत कृत्रिम धे और वे उस दण्ड के लिए अपने आप को अपराधिनी मानती थीं।

गोचारण के प्रसंग में भी सूर ने अनेक रम्य चित्र उपस्थित किये हैं। प्रातःकाल ही गोचारण के लिए जाना, माता का व्यग्रता-पूर्वक प्रतीक्षा करना और शाम को घर आने के बाद भी दूसरे दिन जाने की उत्सुकता के कारण सोना तक नहीं आदि, ऐसी घटनाएँ हैं, जो स्वाभाविक, मनोवैज्ञानिक एवं याथार्थ्य युक्त हैं। प्रथम दिन के गोचारण का अनुभव करने पर नित्य प्रति गो चराने जाने की भूमिका कृष्ण इस प्रकार बाँधते हैं .

मैं अपनी सब गाइ चरँहों।

प्रातः होत बल के सग जँहो तेरे कहे न रँहो।

ग्वाल-बाल गाइनि के भीतर, नँकहु डर नहि लागत।

आज न सोवौ नन्द दुहाई रँनि रहोगो जागत।^१

भला यह कैसे हो सकता है कि अन्य ग्वाल-बाल गायें चरायें और कृष्ण घर पर बँधे रहे।^२ यह स्वाभाविक है कि बच्चा उसी के साथ रहना चाहता है, जो उससे सहानुभूति और स्नेह प्रदर्शित करता है। खिजाने और चिढ़ाने वालों के साथ जाना वह पसंद नहीं करता, यही कारण है कि कृष्ण रँता, पँता, मना, मनसुका आदि गोप-बालकों के साथ न जाकर दाऊ के साथ ही जाना पसंद करते हैं।^३ यद्यपि इन प्रसङ्गों में भी हमें यत्र-तत्र भगवान् के अलौकिक चरित्रों का चित्रण मिलता है, परन्तु अधिकांश वर्णन इसी मानवीय धरातल पर स्वाभाविकता के साथ हुए हैं। वन में गोपों का परस्पर मिलकर भोजन करना, अलग-अलग वनों को वाटना, वारी-वारी से गोओं को घेर कर लाना आदि घटनाएँ मानव-जीवन से ही संबद्ध हैं। इन प्रसङ्गों में कवि वात्सल्य-रस के उन पीयूष विन्दुओं को ढालना नहीं भूला है, जो स्वाभाविक स्नेहवश उद्गार के रूप में माता-पिता के हृदय से निकलते हैं। जो ग्वाले छाक लेने के लिये घर जाते हैं, उनसे यशोदा अपने 'कान्हा' की वात अवश्य पूछती और उत्सुकता से सुनती है। गोचारण प्रसङ्ग में ग्राम्य-जीवन के सरल, सरस चित्र हैं, साधारण ग्वालों की दैनिक-चर्या का विवेचन है, जिसमें आडम्बर का लेश नहीं, ढोंग का निशान नहीं और कृत्रिमता का नाम नहीं। मानव-जीवन एवं वाह्य-प्रकृति के तादात्म्य का जैसा अनुभव इन प्रसङ्गों में हो सकता है, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। यह प्रसङ्ग सरल भारतीय जीवन का सुन्दर विश्लेषण करता है और उन्मुक्त प्रकृति के अचल से भाँकते हुए विराट् पुरुष की भाँकी का अवसर प्रदान करता है। यही कारण है कि भारतीय साहित्य में गोचारण,

१ सुरसागर (ता० प्र० स०) पद १०३२ से १२२६ तक

२ वही पद १०३२

३ वही पद १०४२

वन-गमन, आश्रम-स्थान, आदि का वर्णन विशेष रूप से प्रतिष्ठित हुआ है और साहित्यिक आदर्श माना गया है, क्योंकि प्रकृति के अङ्क में क्रीड़ा करने वाले कलाकार ही उसके समर्थ से उपलब्ध भाव-सुमनों से कविता-कामिनी का समुचित शृङ्गार कर सकते हैं। प्रकृति का अग्रन्त वंभव उनके मानस की सकीर्णता को दूर कर उन्हें असीम चिर सत्ता के अस्तित्व का आभास देकर उनके हृदय को सासारिक वधनों से मुक्त कर काल और देश की परिधि के बाहर ले जाता है और 'विश्वकवि' के आसन पर बिठा देता है। सूर का गोचारण उनके हृदय की विशालता, कोमलता, प्रकृति-प्रेम, सरलता और पवित्रता का परिचायक है। प्राचीन समय में दूसरे देशों के साहित्य में भी इस प्रकार के दृश्यों को प्रधानता मिली थी। इस 'गोचारण' प्रसङ्ग से कृष्ण के 'गोपाल' नाम की सार्थकता में कोई संशय ही नहीं रहता।

कृष्ण कोरे गोप नहीं हैं, न अवोध वालकृष्ण ही। प्रकृति के मुक्त वातावरण में उनके अङ्गावयवों के विकास ने शरीर को और भी सुन्दर बना दिया। सिर पर मोर के पंखों का मुकुट आया और अधरो पर मुरली ने आसन जमाया। नटवर की सारी चेष्टाएँ उन्होंने अपना ली। गोपियों के साथ उनका शिशुता से ही साहचर्य था। वे उन पर तभी से मुग्ध थी, परिचय स्नेह में और स्नेह प्रेम में परिणत होता हुआ प्रणय-पद की ओर अग्रसर होने लगा। सुन्दर रूप का मोहक प्रभाव और चपलता, चतुरता एवं श्रौदात्य से परिपूर्ण विनोद-क्रीड़ाएँ ही गोपियों को कृष्ण के प्रति आकृष्ट करने के लिये पर्याप्त थे। तिस पर उनकी चर-अचर-मोहिनी मुरली ने तो गजब ही कर दिया। उसकी स्वर-लहरी ने उन्हें 'धारज-पथ' त्यागने के लिये विवश कर दिया। उन्हें कृष्ण के प्रेम-ज्वाल में फँसा कर मुरली उनके लिये बवाले-जान ही साबित हुई। मुरली का उल्लेख कवि ने अनेक बार किया है^१। उसका प्रभाव व्यापक है, स्थावर-जङ्गम, पवन, यमुना-जल सब उससे प्रभावित हैं। फिर प्रकृति से ही भावुक श्याम के साथ-साथ खेल कर किशोरावस्था को पार करने वाली ब्रजवालाओं का तो कहना ही क्या? वे कृष्ण के हाथों बेमोल विक जाती हैं, तन्मय हो जाती हैं और उनके वन से आने की वाट जोहती रहती हैं। वास्तव में गोपियों की शृङ्गार-रति का प्रारम्भ "गारुडि प्रसंग" से ही सम्भूता चाहिये, जब कृष्ण गारुडि के वेप में राधा से मिलकर युवतियों का मन हर लेते हैं और ब्रज की तरुणियों के हृदय में मिलन की उत्कठा का संचार करते हैं। राधिका के सिर से तो उन्होंने लहर उतार दी, परन्तु उसे शनमुगी बनाकर ब्रज-वालाओं पर डाल दिया। वे कृष्ण को पति रूप में पाने के लिए उद्विग्न हो उठीं और आशुतोष की पूजा करने लगीं। साधना होती रही हृदय बँधता गया, भावना दृढ होती रही, प्रेम का विकास चलता रहा और चोर-हरण लीला में कृष्ण ने उनको कठिन-साधना को पूर्ण किया। पनघट-लीला तक आते-आते तो गोपियाँ 'कुल की कानि' और लोक की मरजादा को त्याग कर कृष्ण को पति रूप में मानने लगीं। कृष्ण की घृष्टता भी बड़ी, पनघट-लीला की छेड़-छाड़, धर-भकट एव अन्य कैलि-क्रीड़ाओं का बडा ही सरस वर्णन सूर ने किया है। गोपियाँ उनसे इतनी खुल जाती हैं कि कोई अन्तर ही नहीं रहता। कृष्ण की इन शृङ्गारिक चेष्टाओं और केवल १० वर्ष की आयु को देखकर दोनों में सगति न बँधने के कारण मन में विरोधी भाव उठते हैं, जिनका समाधान अपने-अपने निदान्तों के अनुसार विभिन्न साम्प्रदायिकों ने किया है। सूर ने भी प्रलौकिकता का पुट देकर इन विरोधों को समाहित किया है।

१ सूरसागर (ना० प्र० सं०) पृ० १२३८ से १२५६ तक

वाले उद्धव को 'मधुकर' नाम देकर गोपियाँ वरस पड़ती हैं और उद्धव की खूब खबर लेती हैं। अन्त में अपनी पराजय में भी गौरव का अनुभव करने वाले उद्धव को गोपियों के श्याम-रङ्ग में नख से शिख तक डूबे हुए लीटते देखकर कृष्ण फिर एक बार मुस्का देते हैं। 'अमरगीत' में सूर की गोपियों का स्वरूप सरल, निश्छल और ग्रामीण है। भागवतके 'अमरगीत' से तुलना करने पर सूर के 'अमरगीत' की मौलिकता स्पष्ट भलक जाती है ?

१—सूर ने उद्धव का स्वरूप ही बदल दिया है। वे उसे भागवत की भाँति साधारण सदेश-वाहक नहीं मानते, अपितु अपनी सगुणोपासना को सर्वश्रेष्ठ साधना प्रतिपादित करने में सहायक बनाते हैं। उद्धव के ज्ञान-गर्व को दूर करने के लिये ही श्रीकृष्ण ने उन्हें गोपियों के पास भेजा और गोपियों ने उसे अपने प्रेमी के दूत के रूप में स्वीकार किया। इस प्रकार सूर के 'अमरगीत' का आधार ही शृ गार-रस है।

२—कुछ ऐसी नवीन योजनाएँ भी सूर ने की हैं जो भागवत में नहीं हैं, जैसे भागवत में किसी चिट्ठी-पत्री का जिक्र नहीं मिलता, पर सूर के उद्धव कृष्ण से गोपियों के नाम एक 'परवाना' भी लाये हैं।

३—भागवत में उद्धव को गोपियों का व्यग-पात्र नहीं बनाया गया। उनके तर्क से गोपियों को जैसे आत्म-ज्ञान प्राप्त हो जाता है। अन्त में भक्ति का आग्रह करते हुए भी ज्ञान और भक्ति का सामञ्जस्य उपस्थित किया है, पर सूर का तो लक्ष्य ही दूसरा था। वे निर्गुण की अपेक्षा सगुण उपासना को श्रेष्ठ मानते थे। अपने इसी मन्तव्य का प्रतिपादन उन्होंने 'अमरगीत' में किया भी है। यही कारण है कि उनकी गोपियों के सामने उद्धव तर्क करते हुए नहीं दीख पड़ते। उनके व्यग्य पूर्ण कथनों से वे दब से जाते हैं और अन्त में भक्ति-रस से सराबोर होकर कृष्ण से कह देते हैं—

“मेरो कह्यो पवन को भुस भयो गावत नन्दकुमार।”

सूर के कृष्ण

सिद्धान्त रूप से भागवत के कृष्ण-गोपियों और सूर के कृष्ण-गोपियों में कोई विशेष अन्तर प्रतीत नहीं होता, परन्तु व्यावहारिक रूप से दोनों के पात्रों में महान् अन्तर है। श्रीमद्भागवत में कृष्ण विशेष रूप से दास्य-भक्ति के आलम्बन चित्रित किये गए हैं, जब कि सूर ने सख्य, वात्सल्य और माधुर्य-भावों को अधिक महत्त्व दिया है। सूर के कृष्ण का व्यावहारिक रूप अधिक निखरा हुआ है और उनमें मानवीयता का आरोप इतना प्रबल है कि उसमें अतिप्राकृत रूप ढक-सा जाता है। सूरदास के काव्य में कृष्ण भगवान् का अनुग्रह भक्त-वत्सलता के रूप में प्रकट न होकर प्रेम के रूप में प्रकट हुआ है। यही कारण है कि यहाँ भगवत्कृपा के उल्लेख गौण से प्रतीत होते हैं। सूर ने कृष्ण के लौकिक सम्बन्धों को लौकिक रूप ही दिया है।

सूर की गोपियाँ

सूर की गोपियाँ भी भागवत की गोपियों से न्यारी हैं। भागवतकार ने अपनी गोपियों में अतिप्राकृत तत्त्व का इतना आरोप कर दिया है कि वे प्राकृत और अतिप्राकृत के बीच में त्रिशकु के समान दीख पड़ती हैं। कभी-कभी तो ऐसा आभास होने लगता है कि उन्हें अपने पूर्व-

जन्म का स्मृति है और वे भगवान् का दर्शन करने के लिए ही गोपी रूप में अवतीर्ण हुई हैं, अतएव भागवत की गोपियों में स्वाभाविकता नहीं है। सूरदास की गोपियाँ ब्रज की भोली-भाली सरल नारियाँ हैं, जो मानवीय दुर्बलताओं का अपवाद नहीं हैं। उनकी प्रकृति में वाकपन, अलहडता और विनोद-प्रियता है। वे प्रेम की बातों के नाथ प्रेम की बातें भी करना जानती हैं, जो सम्भवतः उन्होंने अपने नायक से सीखी हैं। कृष्ण के साथ वे इतनी हिली-मिली हैं और उनके प्रेम का विकास इतना स्वाभाविक है कि न तो उनके प्रिय में ही, और न उनमें ही अतिप्राकृतता का कोई आभास होता है। गोपियों में प्रेम की जिन वृत्तियों का चित्रण सूर ने किया है, भागवत में उनकी एक कला का भी नहीं हुआ।

सूर की गोपियों में वाक्चातुर्य भी अधिक है। वे कृष्ण को जवाब पर जवाब देती हुई दिखाई गई हैं, वन्यत और फाग के अवसर पर तो उनकी प्रगल्भता बहुत ही बढ जाती है। उनकी तुलना में भागवत की गोपियाँ अनुशासित हैं, परन्तु सूर की गोपियों की प्रगल्भता में भी ग्रामीणता और सरलता का ध्या है। 'अमरगोत' के अवसर पर भागवत की गोपियों को कृष्ण के सदेश से सान्त्वना मिल जाती है। परन्तु सूर की गोपियाँ कब इन चक्करों में आने वाली हैं ?

यद्यपि सूर ने भी भागवत की भाँति गोपियों को सामूहिक रूप से लिया है, फिर भी व्यक्तिगत रूप से भी उन्होंने कुछ गोपियों का उल्लेख किया है, जिसका कारण हम साम्प्रदायिक प्रभाव कह सकते हैं। गौडीय वैष्णव आलङ्कारिकों ने भक्ति-रस का शास्त्रीय विवेचन किया है। चैतन्य महाप्रभु के शिष्य रूप, गोस्वामी ने इस विषय पर दो महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे हैं—'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' और 'उज्ज्वल नीलमणि'। 'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' चार भागों में विभाजित है—पूर्व, दक्षिण, पश्चिम और उत्तर। इन विभागों में भक्ति-रस का विवेचन हुआ है और उसके अगोपागो का विश्लेषण-विशेषकर उज्ज्वल, अर्थात् शृ गार-रस का विवेचन—'उज्ज्वल-नीलमणि' में हुआ है। शृ गार-रस के सांगोपाग विवेचन में ६६३ प्रकार की नायिकाओं के उदाहरण दिए गये हैं, जिनमें ललति, चन्द्रावली आदि का भी उल्लेख है, किन्तु सूर की गोपियाँ इन गौडीय वैष्णव आलङ्कारिकों की गोपियों से विल्कुल अलग हैं।

अब हम सूर के नायक कृष्ण के उस स्वरूप का विवेचन करेंगे, जिसको हमने 'राधावल्लभ' का नाम दिया है। हम पहले कह आये हैं कि भागवत में स्पष्ट रूप से राधा का अभाव है, इनलिये राधा के विकास पर विचार करना आवश्यक है। जिन प्रकार कृष्ण के विषय में पाश्चात्य विद्वानों की अनेक कल्पनाएँ हैं, उसी प्रकार राधा के विषय में भी हैं। वे राधा को ईस्वी सताब्दी के बाद की कल्पना मानते हैं। यद्यपि पौराणिक पण्डित राधा का सम्बन्ध वेदों से लगाते हैं, परन्तु ऐतिहासिक प्रमाणों के अभाव में कृष्ण की प्रेमिका राधा को वेदों तक घसीटना असंगत ही प्रतीत होता है। गोपाल कृष्ण को कथाओं से परिपूर्ण भागवत, हरिवंश और विष्णु पुराण आदि प्राचीन ग्रन्थों में राधा का अभाव अनेक प्रकार के सन्देहों को जन्म देता है। 'गोपाल-तापनी,' 'नारद-पांच-राष्ट्र' तथा 'कपिल पाञ्चरात्र' आदि ग्रन्थ इस विषय में प्रामाणिक नहीं कहे जा सकते वे बहुत बाद की रचनाएँ हैं। राधा कृष्ण का उल्लेख हाल की 'गोपाल-पाञ्चतन्त्र' में भी राधा का उल्लेख है, परन्तु इन इनके

नहीं होती। भागवत में राधा का उल्लेख नहीं है, केवल एक गोपी-विशेष का उल्लेख है, जिसके साथ कृष्ण एकान्त में घूमते और क्रीडा करते हैं। “अनयाराधितो नूनम्” वाक्य से राधा की कल्पना की गई है। फिर ‘पद्म-पुराण’ में इस गोपी की विशेष चर्चा है। ‘ब्रह्म-वैवर्त’ के उत्तर-खण्ड में राधा शृंगार-रसमयी होकर प्रकट हुई है। राधा के विषय में मतभेद चाहे जितना हो, लेकिन इतना तो निश्चय है—

“चौदहवीं शताब्दी के अन्त में जबकि भागवत सम्प्रदाय अपने नये रूप में विकसित हुआ था, राधा और कृष्ण इतिहास के व्यक्ति नहीं थे, वे सम्पूर्ण भाव-जगत् के व्यक्ति हो गए थे।”^१

वल्लभ और निम्बाकं सम्प्रदाय वाले राधा को कृष्ण की आल्हादिनी शक्ति के रूप में मानते हैं। निम्बाकं मत के भक्ति-पक्ष में राधा और कृष्ण की युगल-उपासना प्रचलित है। राधावल्लभ सम्प्रदाय में राधा की स्वतन्त्र रूप से उपासना की जाती है और कृष्ण की अपेक्षा राधा को अधिक महत्त्व दिया जाता है। राधा और कृष्ण का सम्बन्ध कब हुआ ? यह बड़ा कठिन प्रश्न है। वास्तव में राधा और कृष्ण पर इतने दार्शनिक आवरण डाल दिये गए हैं कि आज उनके असली रूप को खोज निकालना बड़ा ही कष्ट-साध्य है। राधा को कृष्ण की आत्मा माना है और कृष्ण को परम-पुरुष आनन्द-स्वरूप। वह परम पुरुष अपने आनन्द रूप में रमण करता है और इस प्रकार स्वयं ही अपनी आराधना में प्रवृत्त होता है, इसी से उसे ‘श्रीराधा’ कहकर पुकारा गया है। पद्म-पुराण के उत्तर-खण्ड, अध्याय ७३ और ८२ में ब्रह्म के स्वरूप का बहुत अच्छी प्रकार से निरूपण किया गया है। वहाँ भगवान् ने व्यास जी को श्रीहित वृन्दावन और उसमें श्री राधाकृष्ण के दर्शन कराये हैं। शुद्ध और निराकार प्रेम की घनीभूत मूर्ति श्री वृन्दावन-धाम और श्री राधाकृष्ण हैं। आनन्द पुरुष-स्वरूप श्री वृन्दावन-धाम है, इन्द्रियां सखिस्वरूप हैं, मन श्रीकृष्ण है और आत्मा श्रीराधिका है। इस प्रकार चारों को मिलाकर एक ‘हित पुरुष’ कहा गया है, जिसे वेदान्त सूत्रों का शारीरिक सूत्र कह सकते हैं। तत्त्व दृष्टि से यही स्वरूप की एकता है। शरीर और इन्द्रियां दोनों ही मन और आत्मा के अधीन हैं। श्रीराधातत्त्व श्रीकृष्णतत्त्व से अभिन्न है और उसी का आत्म-स्वरूप है। रम रूप भगवान् की श्रुति में ‘रसो वै स’ कहा गया है। यह रसराम एक रस-आनन्द में विग्रहमान् होता हुआ भी राधा और कृष्ण, इन दो रूपों से विद्यमान है। यजुर्वेद में लिखा है “श्रीश्चते लक्ष्मीश्च पत्न्यौ”, अर्थात्—आपकी दो पत्नियाँ हैं, एक लक्ष्मी जी जो बँकण्ठ में रहती हैं, और दूसरी श्री जी।^२ ऋग्वेद के उपनिषद् भाग में भी एक ‘राधिको-पनिषद्’ की कल्पना की गई है, जिसका भाव संक्षेप में यह है

ऊर्ध्वरेता सनकादि महर्षियों के द्वारा सर्वप्रथम देवता के पूछे जाने पर श्री ब्रह्माजी ने कहा कि भगवान् श्रीकृष्ण ही परम देव हैं। ये छैत्रो ऐश्वर्यों से पूर्ण, गोप और गोपियों के सेव्य, श्री वृन्दावनदेवी से आराधित और श्रीवृन्दावन के अधीश्वर हैं। यह भी एकमात्र सर्वेश्वर हैं, इन्हीं श्रीहरि के एक स्वरूप नारायण भी हैं, जो कि अखिल ब्रह्माण्डों के अधीश्वर हैं। ये श्रीकृष्ण प्रकृति से भी पुरातन और नित्य हैं। इनकी आल्हादिनी, सन्धिनी, ज्ञान, इच्छा और क्रिया आदि बहुत-सी शक्तियाँ हैं। उनमें आल्हादिनी सर्व-प्रधान है। यही परम-अनन्त-भूता श्री राधा हैं। कृष्ण इनकी आराधना करते हैं अथवा ये सर्वदा कृष्ण की

अतिप्राकृत तत्त्व का १० इजारीप्रसाद द्विवेदी, पृ० २०, सं०

के समान दीख पड़ती हैं। कभा-१०

आराधना करती हैं, इसलिए ये राधा कहलाती हैं। इन श्रीराधिका के शरीर से ही गोपियाँ हुई हैं। ये राधा और श्रीकृष्ण रस-सागर श्रीविष्णु के एक शरीर से ही क्रीड़ा के लिये दो हो गए हैं। इन राधिका जी की अवज्ञा करके जो श्रीकृष्ण की आराधना करना चाहता है, वह महामूर्ख है। सन्धिनी शक्ति धाम, भूषण, शैवा और आसनादि तथा मित्रों और भृत्यादिकों के रूप में परिणत होती है। ज्ञान-शक्ति को क्षेत्रज्ञ शक्ति कहते हैं और इच्छा-शक्ति के अन्तर्भूत माया-शक्ति है। यह सत्त्व, रज और तमोगुण रूपा है तथा बहिरङ्ग और जड है। क्रिया-शक्ति को लीला-शक्ति कहते हैं। 'विष्णु पुराण' में भी इन भगवत्-शक्तियों का वर्णन आया है।^१

इस प्रकार के अनेक राधा-तत्त्व-विवेचक उल्लेखों से ज्ञात होता है कि राधा को शास्त्रीय रूप देने के प्रयास १४ वीं शताब्दी से बहुत पहले से हो रहे थे। हम पहले लिख चुके हैं कि कृष्ण का गोपाल-लीलाओं से सम्बन्ध ईसा के जन्म से पहले ही हो चुका था। मन्दमीर में टूटे हुए जो दो द्वार-स्तम्भ प्राप्त हुए हैं, उन पर कृष्ण की कुछ गोपाल-लीलाएँ उत्कीर्ण हैं; इन्हें चौथी शताब्दी का बताया जाता है। वादामी की गुफाओं में श्रीकृष्ण के जो चित्र मिले हैं, उनमें भी इस प्रकार की लीलाओं के संकेत हैं। ये चित्र सातवीं शताब्दी के बतलाये जाते हैं। प्रो० सुकुमार सेन की पुस्तक 'ब्रज-बोली लिटरेचर' में राधा के विषय में विस्तार से विचार हुआ है। जयदेव के 'गीत-गोविन्द' में राधा का स्वरूप सच्च-कोटि की काव्य शैली में किया गया है। जयदेव का समय बारहवीं शताब्दी के अन्त में माना जाता है, इसलिए हम यह कह सकते हैं कि बारहवीं शताब्दी में वैष्णव धर्म में राधा की भावना पूर्ण विकसित हो चुकी थी। 'गीत-गोविन्द' केवल एक गीति-काव्य ही नहीं है, बल्कि एक वैष्णव-धर्म-ग्रन्थ भी है। इस पुस्तक में जयदेव ने राधा-कृष्ण के प्रेम को मानवीय स्तर पर प्रकट किया है। चैतन्य महाप्रभु को जयदेव के पदों में बड़ा आनन्द आता था। जयदेव के 'गीत-गोविन्द' से वैष्णव-धर्म का स्वरूप अवश्य कुछ लक्षित हो जाता है। जयदेव का वर्णन श्रीमद्भागवत पर आधारित नहीं कहा जा सकता। 'गीत-गोविन्द' का पहला श्लोक ब्रह्म-वैवर्त पुराण के कृष्ण जन्म खण्ड के १५ वें अध्याय की उस कथा से मिलता है, जिसमें नन्द ने कृष्ण को राधा के सुपुत्र किया है। ब्रह्म-वैवर्त पुराण में राधा का जितना स्पष्ट और पूर्ण चित्रण हुआ है, उतना और किसी पुराण में नहीं। जयदेव का 'गीत-गोविन्द' कई स्थलों पर ब्रह्म-वैवर्त पुराण से मिलता है, जैसे—दशावतार का वर्णन आदि। यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता कि जयदेव ने ब्रह्म-वैवर्त पुराण का अनुसरण किया अथवा उसकी रचना जयदेव के बाद में हुई, परन्तु इतना तो निश्चित ही है कि ब्रह्म-वैवर्त का कृष्ण-जन्म खण्ड दाकराचार्य के बाद का है।^२ भण्डारकर ने इस पुराण के समस्त उत्तर खण्ड को निम्बाकं सम्प्रदाय वालों द्वारा प्रक्षिप्त बतलाया है।^३ यद्यपि यह भी एक विवाद प्रस्त विषय है, तथापि इतना तो निश्चित ही है कि निम्बाकं सम्प्रदाय, 'गीत-गोविन्द' तथा ब्रह्म-वैवर्त तीनों में ही राधा की महत्त्व दिया गया है। चैतन्य तथा वल्लभ-सम्प्रदायों में ब्रह्म-वैवर्त की इतनी मान्यता नहीं है, जितनी कि श्रीमद्भागवत की। अतएव राधा का सूत्र ब्रह्म-वैवर्त से स्वतन्त्र रूप से ही गवेषणीय है।

१ विष्णु पुराण १-१२-५६

२ ब्रह्म-वैवर्त, कृष्ण-जन्म खण्ड, वैकुण्ठेश्वर प्रेस, अध्याय १४, श्लोक १८

३ 'वैष्णव-धर्म' पृष्ठ ६२

वैष्णव मत अनेक अवैष्णव सम्प्रदायो से भी प्रभावित हुआ है और उनकी अनेक प्रचलित परिपाटियो तथा प्रथाओ का रूप वैष्णव-धर्म में स्वीकृत हो चुका है। बौद्ध-धर्म की महायान शाखा के विरोध में संचालित वज्रयान और सहजयान शाखाओ का वैष्णव-धर्म पर बड़ा प्रभाव पडा है। इनके अतिरिक्त वैष्णव-धर्म तन्त्रवाद के प्रभाव से भी खाली नहीं है। वाममार्गियो ने शक्ति को बड़ा महत्त्व दिया है। उस शक्ति का रस आत्मा ग्रहण करता है, जो स्वयं असीम और अनन्त है। वह शक्ति इसी अनन्त रूप को सीमित करती है और इसी क्रिया का नाम 'जगत्' है। इस शक्ति के रस को पूर्णतया ग्रहण नहीं किया जा सकता। उसके एक देश के रस से ही अपरिसीम आत्मा को अनन्त रस का ज्ञान हो जाता है। स्त्री और पुरुष दोनो मे दोनो के तत्त्व विराजमान हैं। इस मत मे स्त्री और पुरुष दोनो की कल्पित वृत्तियों को भी सैद्धान्तिक रूप से हेय नहीं माना गया है। यह तन्त्रवाद सिद्धान्त रूप से बहुत ऊँचा है, किन्तु क्रियाओ मे निकृष्टतम भी है। वैष्णव-पाञ्चरात्र-विधान और काश्मीरी शैव-आगम तन्त्रवाद के ही रूप हैं। राधा को शक्ति-तत्त्व अथवा आत्मादिनी शक्ति मानना स्पष्ट ही तन्त्रवाद के प्रभाव को सिद्ध करता है। वैष्णव तन्त्रो में—नारद-पाञ्चरात्र, उज्ज्वल नीलमणि आदि में—राधा को तान्त्रिक दृष्टि से ही चित्रित किया गया है। यही बात सहजयान से प्रभावित वैष्णव सहजवाद के विषय में भी कही जा सकती है। 'सहज' और 'शून्यवाद' का प्रचार वैष्णव-धर्म में तन्त्रवाद से भी पहला है। 'युगल-उपासना' पर सहज-मत का भी पूरा-पूरा प्रभाव पडा है। इसका ज्ञान हमें बगल के सहजिया सम्प्रदाय के सिद्धान्तो से हो सकता है, जिसके अनुसार चौरासी कोस का "ब्रजमण्डल स्त्री के चौरासी अंगुल के शरीर के अतिरिक्त कुछ नहीं और ब्रज की पञ्चक्रोशी उसका पञ्चांगुल परिमित अङ्ग विशेष है।"

इस विवेचन के आधार पर हम सहज ही यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि ब्रह्म-वैवर्त-पुराण की रचना से बहुत पहले राधाकृष्ण भाव-जगत् की वस्तु बन चुके थे, ब्रह्म-वैवर्त-पुराण में उस पर धार्मिक छाप और लगा दी गई। इस प्रकार सूर के पूर्व राधा का विवेचन करने वाले उक्त दो ही ग्रन्थ हमें प्राप्त होते हैं, अर्थात्—ब्रह्म-वैवर्त पुराण तथा जयदेव का 'गीत-गोविन्द'। इनके अतिरिक्त मैथिली भाषा में विद्यापति ने और बंगला के क्षेत्र में चण्डीदास ने राधा का पदार्पण कराया। रूप गोस्वामी सूर के समकालीन ही थे और उन्होंने वृन्दावन मे रहकर राधा के शास्त्रीय पक्ष का विशेष रूप से उद्घाटन किया है। श्री हित हरिवंश जी का 'श्री राधा-मुखा-निधि' काव्य भी सूर के आस-पास का बताया जाता है। निम्बार्क-सम्प्रदाय में युगल-उपासना का प्रचार है, उसी सम्प्रदाय के भट्ट जी ने, जो हरिव्यास जी के साक्षात् गुरु थे, 'युगलशतक' नाम की एक पुस्तक की रचना की थी, जिसमें राधाकृष्ण के आन्तरिक विहार का वर्णन है। इसकी एक हस्तलिखित प्रति हमने वृन्दावन में देखी है, जिसमें इसका रचना-काल इस प्रकार दिया है—

नयन वाण पुनि राम राशि गिनी अक गति वाम ।

प्रगट भयौ श्री युगलशत, यह सम्बत अभिराम ॥

अर्थात् 'युगल-शतक' का निर्माण काल सम्बत् १३२२ है। यदि यह निर्माण-काल मान्य है, तो इसमें कोई सन्देह नहीं कि जयदेव से सूरदास तक राधाकृष्ण-केलि-विषयक अनेक ग्रन्थ रचे गये होंगे, जो आज प्राप्त नहीं हो रहे हैं। काव्य की दृष्टि से सूर की राधा की

तुलना में हम जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास की राधा को भी रख सकते हैं। ब्रह्म-वैवर्त पुराण में मुख्य विषय राधाकृष्ण-लीला है। यद्यपि इस पुराण का आधार श्रीमद्भागवत है, परन्तु राधा की कल्पना से इसका स्वरूप बदल गया है। इस पुराण में कृष्ण को महा-विष्णु से भी ऊपर माना गया है। लीला के लिये वे राधा के साथ अवतार लेते हैं। गोलोक में भी उनके वृन्दावन, रास मण्डल आदि हैं। पृथ्वी का वृन्दावन भी ब्रह्मा द्वारा निर्मित है, जो उतना ही ऐश्वर्यपूर्ण है, जितना गोलोक वाला। श्रीमद्भागवत की भाँति इस कथा को ब्रह्म-वैवर्त पुराण में कोई रूपक नहीं माना गया है और राधा-कृष्ण ने अनेक नग्न-विलास-चित्र दिये हैं। राधा गोलोक की अधिष्ठात्री देवी है, जिसको श्रीदामा का शाप मिला है, इसीलिए उसे पृथ्वी पर आना पडा। कृष्ण भी राधा को प्रसन्न करने लिये इस लोक में आये। रास-लीला का बडा विचित्र-सा वर्णन है, जिसमें समस्त भौतिक ऐश्वर्यों से परिपूर्ण एक भवन की कल्पना की गई है। वहाँ कृष्ण और गोपियों की अव्याहत रति-क्रीडा का विस्तार हुआ है। इस प्रकार भागवत की अपेक्षा ब्रह्म-वैवर्त में बहुत कुछ परिवर्तन कर दिया गया है।

यद्यपि सूरदास श्रीमद्भागवत ही से अधिक प्रभावित हैं, परन्तु जहाँ तक राधा का सम्बन्ध है, उन्होंने ब्रह्म-वैवर्त पुराण से ही पूर्ण सहायता ली है। गीत-गोविन्द, विद्यापति और चण्डीदास का प्रभाव भी उन पर स्पष्ट लक्षित होता है। उनकी राधा-विषयक कुछ निजी मौलिक कल्पनाएँ भी हैं, जिनके कारण वे राधा-कृष्ण प्रसंग को अश्लील और गर्हित होने से बचा गये हैं। राधा का वर्णन ब्रह्म-वैवर्त पुराण के अन्तर्गत कृष्ण-जन्म-खण्ड अध्याय १५, राधा-कृष्ण-प्रथम-मिलन तथा परिचय अध्याय २७, चौरद्वरण-प्रसंग अध्याय २८, ५२, ५३, ५८ रास-प्रसंग अध्याय ६६ से ६८ तक और फिर अध्याय ६२ से ६८ तथा ११६-१२७ में प्राप्त होता है। इस पुराण में कृष्ण को एक छोटा बालक और राधा को तरुणी बताया गया है। राधा कृष्ण को लेकर गोकुल जाती है, मार्ग में कृष्ण अपनी वास्तविक सत्ता का परिचय राधा को देते हैं। उसी समय ब्रह्मा प्रकट होकर दोनों की स्तुति करते हैं और दोनों का विवाह कर देते हैं। ब्रह्मा के चले जाने के पश्चात् राधा-कृष्ण के विलास का वर्णन है। अन्त में कृष्ण फिर वही बाल-रूप धारण कर लेते हैं और राधा उस बालक को यशोदा को सौंप आती हैं। सूर ने इस अस्वाभाविक अलौकिकता को अपने काव्य में स्थान नहीं दिया है। चौर-द्वरण प्रसंग में ब्रह्म-वैवर्त पुराण में राधा को नग्न दौड़ाया है, पर सूर में ऐसा उल्लेख नहीं है। राधा-कृष्ण का विवाह भी सूर ने राम-प्रसंग में दिखाया है और गान्धर्व-विधि से सम्पन्न माना है। राम-प्रसंग में सूर ने भागवत का ही अधिक आश्रय लिया है। ब्रह्म-वैवर्त पुराण में तो कृष्ण राधा को बहुत सी पीरा-णिक गाथाएँ सुनाते हैं और विदाई के प्रसंग में अनेक रति-प्रसंगों के अतिरिक्त राधा को भोग साधन के उपदेश भी देते हैं। कृष्णराधा और गोपियों को यो ही सोती द्योत्कर चले जाते हैं। सूरदास ने उन प्रसंगों को नहीं लिया है, विदाई के समय सूर की राधा उपस्थित ही नहीं थी। उद्धव प्रसंग में ब्रह्म-वैवर्त में उद्धव राधा के यहाँ पहुँच गये हैं और पुराणकार ने राधा की प्रेम-विह्वलता के अनेक चित्र उपस्थित किये हैं। सूर की राधा में इतनी दुर्लभता नहीं है। ब्रह्म-वैवर्त पुराण में राधा का जँसा पुनर्मिलन है, सूर ने उससे पूरक ही चित्रित किया है। ब्रह्म-वैवर्त पुराण के अन्त में कृष्ण नन्द, यशोदा, राधा तथा गोप-गोपिकाओं से कलियुग के उत्पातों का वर्णन करते हैं और फिर एक दिव्य रथ पर चढ़ कर गोलोक

को चले जाते हैं। अपनी योगमाया से वे फिर वृन्दावन में गोप-ग्वालो की उत्पत्ति करते हैं और उन्हे वहाँ का अधिवास सदा के लिए दे देते हैं। अन्त में ब्रह्मा के शाप से कृष्ण की द्वारका उड जाती है और कृष्ण भी वृन्दावन में कदम्ब के नीचे एक मूर्ति में समा जाते हैं।

सूर की राधा

अब हम सूर की राधा का विवेचन करेंगे। राधा सूरसागर अथवा कृष्ण-चरित की प्रधान नायिका है। राधा से कृष्ण का परिचय उस समय होता है, जब वे भौरा-चकंडोरी खेलने के लिए घर से बाहर निकले। अचानक ही समवयस्क बालिकाओं के साथ वह कृष्ण की निगाह पड जाती है। विशाल-नेत्र, मस्तक पर रोली का टीका, पीठ पर लटकती हुई वेणी, गोरे शरीर पर नील वर्ण की फरिया और वस्त्र, यह थी राधा की सज्जा। श्याम की दृष्टि पडी, आँखों से आँखें मिली और ठगोरी पड गई, कृष्ण मुग्ध हो गए, जैसे किसी ने जादू कर दिया हो।^१ रसिक शिरोमणि कृष्ण ने भोली राधिका को बातों में ही भुला लिया और प्रतिदिन आकर मिलने का मार्ग दिखा दिया। यहाँ पर सूर ने युक्त रीति की और सकेत किया है, जिसका अर्थ पुरातन प्रीति किया गया है। परन्तु कुछ भी हो, कृष्ण ने राधिका को प्रेम का पाठ पढा लिया और वह उनके विरह में व्याकुल रहने लगी। कृष्ण से मिलने के लिये अनेक बहाने वह भी बनाने लगी और उस नागर के साथ नागरी बन गई।

“सूर श्याम नागर नागरि सो करत प्रेम की बातें।”^२

नन्द बाबा की साथ-साथ खेलने की अनुमति मिलने पर तो उसका दिल और भी खुल गया और वह कृष्ण पर अधिकार भी जमाने लगी। इसके पश्चात् सूर ने श्याम-श्यामा की गुप्त-लीला का वर्णन किया है।^३ सम्भवत इस लीला का आधार ब्रह्म-वैवर्त पुराण ही रहा हो। कृष्ण के साथ रति-विलास के पश्चात् जब राधा घर पर लौटी तो माता ने समझा कि शायद उसे 'दीठि' लग गई है। राधा ने कृष्ण-नाग की कथा गढकर अपनी माँ को सान्त्वना दे दी और यह भी बता दिया कि नन्द का वेटा श्याम भाड-फूक में बडा चतुर है। राधिका दो भाइयों में एक बहिन थी, माता-पिता का तो मानो हृदय ही थी, अतएव माता का बहक जाना स्वाभाविक ही था।

यशोदा के यहाँ आने-जाने का भी राधा ने बहाना बना लिया, सुन्दरी तो थी ही, यशोदा को बडी अच्छी लगी और यशोदा सूर्य-भगवान् से मनाने लगी कि श्याम और राधा की अच्छी जोट मिलेगी।^४ अब राधा और कृष्ण एक-दूसरे के प्रेम में फँसे हुए हैं, दोनों का हृदय एक-दूसरे से लगा हुआ है, उल्टे-सीधे काम करते हैं। यशोदा भी उनके हाल को देखकर राधा को उलाहने देती है, परन्तु राधा स्पष्ट कह देती है कि तू अपने पुत्र को क्यों नहीं रोकती, वे ही तो कहते हैं कि तुझे देखे बिना मेरे प्राण नहीं रहते, मुझे तो उन पर दया आती है, इसलिए आती हूँ। १३२० से १३७८ तक के पदों में राधा और कृष्ण की अनेक चेष्टाओं का

१ सूरसागर (ना० प्र० स०) पद १२६०

२ वही ” ” पद १२६६

३ वही ” ” पद १३०१

४ वही ” ” पद १३२०

गिम्नलिकरित पत्र प्राप्त किये :-

- (1) No. 1007 दिनांक 7. 10. 68 (आहारक)
- (2) 1008 ————— वेगवृद्धि किल
- (3) 1009 ————— आवश्यक प्रार्थना पत्र
 श्री उच्चर शिक्षण

उपरोक्त पत्र २१०३० या १० विद्यालय
 शेरशर प्रधानध्यापक के प्राप्त
 किये ।

३
 ।
 त
 से
 श
 के
 द
 श
 मे
 उ
 से।
 ऊ
 रा
 को
 अ
 पु
 चि
 नि
 व
 हे
 स
 र

सौन्दर्य को देखकर चर और अचर सभी मोहित हैं। शरीर के अवयवों में धीरे-धीरे यौवन का प्रवेश हो रहा है। राधा के नेत्रों के वर्णन में तो कवि ने जान ही डाल दी है और उसके सौन्दर्य के अनेक चित्र प्रस्तुत किये हैं। बाल-सहचरी राधा के विषय में एक बात उल्लेखनीय यह है कि प्रकट रूप से सूर ने राधा-कृष्ण की रति-कैलियों का वर्णन नहीं किया है।

राधा का दूसरा रूप परकीया भाव से चित्रित हुआ है, परकीया रूप में नहीं। अब राधा प्रेम की गम्भीरता में अवगाहन करने लगी है और जैसे-जैसे प्रेम गम्भीर होता जाता है, वैसे-वैसे ही उसकी निपुणता भी गम्भीर होती जाती थी। गोपियाँ उसकी चतुराई को भाँप लेती हैं और श्याम को दोष लगाती हैं। इधर 'कुल की कानि' और उधर प्रियतम का प्रेम और तिस पर मर्यादा का पालन करने के लिए प्रियतम का आदेश "लोक-लाज कुल-कानि न तजिये, जातै भलो कहै सब कोई।"^१ वेचारी राधा बड़े असमञ्जस में पड़ी, इसलिए उसे अपनी निर्दोषता सिद्ध करने के लिए भी चतुराई करनी पड़ती है। कृष्ण से मिलने के लिए बहाना बनाने की तो उसे आवश्यकता थी ही, सखियों पर ये बातें खुल जाती हैं और वे राधा से कृष्ण का नाम ले लेकर अठखेलियाँ करती हैं। राधा सखियों के सामने ऐसा भाव बनाती है, मानो कृष्ण से उसकी कोई पहचान ही नहीं है। ग्रीष्म-लीला के समय श्याम रूप को देखकर सब सखियाँ राधा के भाग्य को सराहती हैं और कहती हैं कि 'बहिन राधिके, तू बड़ी धन्य है'^२ अब दोनों का गुप्त मिलन प्रारम्भ हो गया, राधा को मनमोहन के बिना चैन नहीं, घर पर माता-पिता का डर है, अतएव गुप्त मिलन ही सम्भव है। सखियाँ राधा का भेद-भाव लेने का प्रयत्न करती हैं, परन्तु राधा 'दिन की थोरी' भले ही सही, अपना भेद नहीं दे सकती। सूरदास ने राधा-कृष्ण मिलन एव राधा से गोपियों की चुटकियों का अनेक प्रकार से वर्णन किया है। परकीया-भाव में जितनी भी श्रृङ्गारिक चेष्टाएँ हो सकती हैं, जितने भी गुप्त भावों और संकेतों की संभावना है, उन सब का पूरा व्यौरा हमें राधा-कृष्ण मिलन में मिल जाता है। सुरत-कैलियों के वर्णन भी यथेष्ट मात्रा में और उच्च-कोटि के हुए हैं। मिलन के लिए अनेक बहाने होते हैं, ये बहाने राधा ही नहीं, कृष्ण भी करते हैं। राधा श्याम के रंग में रंग गई और श्याम राधा के रंग में—“राधा—श्याम, श्याम राधा रंग।”^३

सूर की राधा का तीसरा स्वरूप स्वकीया भाव का है। जब राधा मानवती और गौरवशालिनी के रूप में चित्रित की गई हैं, परन्तु कृष्ण बहुनायक के रूप में ही दिखाये गए हैं। राधा के विषय में कृष्ण को प्रियतमा का रूप दिया है और दम्पति विहार का वर्णन कर के कवि ने राधा के मान का विशद वर्णन किया है। 'खण्डिता' प्रकरण में चार बार राधा के मान का वर्णन है। पहली बार का मान तो साधारण-सा ही है, क्योंकि राधा सखियों द्वारा श्याम को वश में करने की प्रशंसा से प्रभावित होकर मान करती है परन्तु जब कृष्ण आकर लौट जाते हैं, तो उसका मान कपूर की भाँति उड़ जाता है और वह अपने अहंकार-जन्य अपराध का अनुभव कर परम विह्वल हो जाती है। जब ललिता दूती बनकर कृष्ण को मनाने जाती है और राधा की विरह दशा के साथ उनके रूप की प्रशंसा करती है तो कृष्ण आकर उसे हृदय से लगा कर उसका विरह ताप शान्त करते हैं।

१ सुरसागर (न० प्र० स०) पद २३०६

२ वही " " पद २४७७

३ वही " " पद २६४०

दूसरी बार केवल भ्रमवश ही राधिका मान कर बैठती है, क्योंकि वह अपने प्रियतम के हृदय में अपना ही प्रतिबिम्ब देखकर दूसरी नारी का अनुमान लगा लेती है :

“कियौ अति मान वृषभान वारी, देखि प्रतिबिम्ब पिय हृदय नारी”^१

कृष्ण की मनुहारों भी उसे मनाने में सफल न हो सकी। अत्यन्त व्याकुल होकर कृष्ण दूर्ता को भेजते हैं। जब उसके भी सब प्रयत्न व्यर्थ होते हैं, तो वह राधा से कहता है

“तुम चाहे कितना ही मान करो, पर अन्त में तुम और मोहन एक हो। ‘मोहन’ का नाम सुनते ही राधा का मान जाता रहा और वह प्रसन्न हो गई।”^२

राधा का तीसरा मान वास्तविक कारणों से है। राधा की धारणा थी कि कृष्ण रात्रि में मेरे अथवा नन्द के घर के अतिरिक्त अन्यत्र नहीं जाते, किन्तु एक दिन प्रातः काल ही जब रति-रत्न-चिह्नो से लाञ्छित नटनागर का साक्षात्कार हुआ तो उनके विचित्र रूप को निहार कर राधा को हँसी आ गई, जो शीघ्र ही परिहास, कटाक्ष और तिरस्कार के क्षेत्र से निकलती हुई रोप के साम्राज्य में पहुँच गई। कृष्ण ने अपने आप को निरपराध सिद्ध करने में कोई कौशिश उठा न रखी, पर राधा का रोप न गया। राधा की कुछ सखियों के आ जाने पर उसने सारा मामला उनके समक्ष रखा और कहा :

“तुम भी मुझे ही दोष देती हो, इन्हें देखो, ये रहते कहीं हैं और धूमते कहीं हैं, सवेरा होने पर यहाँ पधारते हैं।”^३

राधा के इस मान से राधा और कृष्ण दोनों ही व्याकुल हैं, सखियाँ यत्न करती हैं पर राधा नहीं मानती। रसिकेश्वर स्वयं अनुनय-विनय करते हैं, पर राधा पर कोई प्रभाव नहीं होता। परन्तु जब गुप्त-चरित्र का सकेत कृष्ण राधा के प्रति करते हैं तो उसका हृदय पसीज जाता है और वह कृष्ण के साथ ‘निकुञ्ज-सुख’ के लिये चल देती है।

राधा की बड़ी मान-लीला बहुत विकट है, अब की बार उसे कृष्ण के पर-गृह गमन का प्रत्यक्ष प्रमाण मिल गया। वह सखियों के साथ यमुना-स्नान के लिये निकली और अकस्मात् उसी सखी को बुलाने के लिये जा पहुँची, जिसके हृदय में मोहन अपनी रसमयी कलियों से आनन्द की हिलोरें उठा रहे थे। जैसे ही वे उसके घर से निकले, राधा से भेंट हो गई।^४ इससे अधिक और क्या प्रमाण चाहिये ? राधा को मनाने के सभी उपाय व्यर्थ गए, न वह अपनी प्रशंसा सुनकर रोभती है और न कृष्ण की दीन दशा से पसीजती है, वर्षा-ऋतु, मन्द-वायु तथा प्रकृति-सौन्दर्य कोई उसकी खीन को दूर नहीं कर पाता। कृष्ण स्वयं दूर्ता का वेप बना कर जाते हैं, परन्तु राधा फिर भी क्यों मानने लगी ?^५ मानिनी राधिका का मान बड़ा दृढ़ है, चाहे स्वर्ग डोल जाय, सुर और सुरपति नभेत सुमेरु टिग जाय, रात्रि में रवि और दिन में निशाकर उदित हो जायें, नक्षत्र हिन उठें, सिन्धु मर्यादा त्याग दे, घरा अधीर होकर उलट जाय, वग्ध्या पुत्रवती हो जाय, शुष्क काष्ठ लह-लहा उठे, विफल तश् फलने-फूलने लगे, बादलों के बिना ही वर्षा होने लगे और अचल चलायमान

१ मुरसगार (ना० प्र० सं०) पद ३०३८

२ वही (ना० प्र० सं०) पद ३०५५

३ वही (ना० प्र० सं०) पद ३१२२

४ वही (ना० प्र० सं०) पद ३३५३

५ वही (ना० प्र० सं०) पद ३४३१

हो जायें, पर राधा का मान-भग नहीं होने वाला है।^१ अन्त में कृष्ण को एक उपाय सूझा, उन्होंने एक मणि-दर्पण राधा के सामने लाकर रख दिया और स्वयं पीछे खड़े हो गये, प्रतिबिम्ब में दोनों के नेत्र मिल गये, राधा का चेहरा खिल उठा और उसे निश्चय हो गया कि कृष्ण का बहुनायकत्व तो दिखाने भर का है। मान की भ्रमा के पश्चात् मिलन का शीतल, मदिर, गम्भीर समीर वह निकला, जिसके स्पर्श ने युगल प्रेमियों के क्षुब्ध मानस में स्थैर्य और धैर्य के साथ माधुर्य की लहरों में गुदगुदी उत्पन्न कर दी, प्रेम का बन्धन और भी दृढ़ हो गया। इन मान-लीलाओं में गौरवशालिनी राधा की गम्भीरता देखते ही बन पड़ती है, मान-भग होने पर वह दूती के द्वारा आने का सन्देश भेजती है और फिर बस्त्रा-भूषण धारण करके बड़े ही गौरव और गम्भीरता के साथ केलि-कुञ्ज में पदार्पण करती है। मान-वियोग के पश्चात् मिलन-सुख-भोग का वर्णन भी सूर ने बड़ी तन्मयता के साथ किया है।

राधा का एक रूप सूर ने वसन्त और भूले के प्रसंगो पर चित्रित किया है। दोनों ही अवसरों पर राधा-कृष्ण दम्पति के रूप में हमारे सामने आते हैं—

“भूलत श्याम श्यामा-सग ।

निरख दम्पति-अग शोभा लजत कोटि अनंग ।”^२

वसन्त कालीन फाग-क्रीडा का सूर ने बहुत ही सुन्दर चित्रण किया है और वहाँ भी राधा-कृष्ण को नव-दम्पति माना है।^३ वसन्त-लीला ब्रज के सुख का चरमोत्कर्ष है, जहाँ सूर ने विधि-मर्यादा का अतिक्रमण कर राधा की विनोदी प्रकृति का स्वच्छन्द और निर्बाध प्रतिपादन किया है।

राधा का अन्तिम चित्र ‘वियोगिनी राधा’ का है, इस रूप में राधा का दर्शन सूर ने बहुत ही कम कराया है। ऐसा ज्ञात होता है कि परमोच्च अवस्था पर पहुँची हुई राधा का कृष्ण-प्रेम अन्तर्मुख हो गया है। इस वियोग-काल में सूर ने जब भी राधा को देखा तभी वह गम्भीर प्रेम की एक दयनीय मूर्ति के रूप में दीख पड़ी। कृष्ण के मथुरा-गमन अवसर पर गोपियों की आतुरता के साथ-साथ नन्द और यशोदा की भी बड़ी व्याकुलता दिखाई गई है, कृष्ण ने भी अपने माता-पिता को सान्त्वना दी है। परन्तु कवियों ने चित्र लिखी-सी गोपियों के बीच में राधा को खोजने का प्रयत्न नहीं किया है। कृष्ण को मथुरा पहुँचाकर नन्द जब लौटकर आये, उस समय के यशोदा और गोपियों के वियोग-विलाप का सूर ने बड़ा ही मर्म-स्पर्शी विस्तृत, मनोवैज्ञानिक वर्णन किया है। बहुत देर के पश्चात् कवि को राधा की भी याद आई और विरहिणी राधा सर्व प्रथम गम्भीर सोच में मग्न, नीचा सिर किये हुए, नख से हरि का चित्र बनाती हुई दिखाई गई हैं, पर क्या वियोगिनी राधा अपने प्रियतम का चित्र बना सकती है? विना माधव के राधा की स्थिति विचित्र है। अब तक उसके अग प्रत्यग सौन्दर्य के उपमान थे, अब उपमेय भी न रहे।^४ वह किसी पथिक को अपना सन्देश श्याम तक भेजने के लिये बुलाती है, पर अपने विषय में एक शब्द भी न कहकर ब्रज के दुखी गोपी, ग्वाल और गौ-सुतो का सन्देश भेजती है। भला प्रियतम को वह कैसे दोषी कहे ?

१ सूरसागर (ना० प्र० स०) पद ३४४२

२ वही ,, पद ३४५८

३ वही ,, पद ३५१२

४ वही ,, पद ४०२९

जब कभी गोपियाँ कृष्ण के प्रेम पर व्यग्य करती हुई उन्हें जाति-पाति-भिन्न परदेशी और विश्वासघाती बताती हैं तो राधा कहती है कि इसमें हरि का कोई दोष नहीं है, शायद मेरे प्रेम में ही कुछ कसर है। वास्तव में गोपियों के विरह-वर्णन में भी राधा के विरह की अति-शयता ही व्यञ्जित होती है, क्योंकि गोपियों को भी राधा के विषय में बड़ा सोच है। इस प्रकार राधा को सूर ने आदर्श प्रेमिका के रूप में चित्रित किया है।

अमरगोत-प्रसङ्ग में भी राधा के अत्यन्त मार्मिक चित्र कवि ने उपस्थित किये हैं। रसिक शिरोमणि कृष्ण ने भी न जाने क्या सोचकर राधा को कोई सन्देश नहीं भेजा, केवल वृषभानु महर को ही सन्देश देकर वे चुप हो गए हैं। उद्धव के रथ को आता देखकर जब सखियों ने राधा को बताया कि मथुरा की ओर से वैसा ही रथ आ रहा है, जैसा अक्रूर का था और कोई कृष्ण-सदृश व्यक्ति आ रहा है, तो व्रज की स्त्रियों को बड़ा आनन्द हुआ और वे रथ की ओर दौड़ी, परन्तु राधा कपाट की ओट में बोली, "अच्छा किया, जो हरि आ गए।" फिर भी राधा का गम्भीर प्रेम उसके शरीर की अवस्था से भलक रहा था। गोपियों ने उद्धव को अपनी विरह-वेदना सुनाई, उद्धव के तर्कों का तर्कपूर्ण समाधान किया और भगवान् के सगुण रूप में ही आसक्ति प्रकट की, पर इस लम्बे-चौड़े वार्त्तालाप में उद्धव को राधा की वाणी एक बार भी सुनाई न दी। उसे तो उन्होंने केवल 'माधव' 'माधव' ही रटते हुए देखा। वास्तव में माधव-माधव रटती हुई वह स्वयं भी तद्रूप हो जाती थी। सम्पूर्ण वाद-विवाद में राधिका उद्धव के सम्मुख नहीं आई, गोपियों ने ही उसकी ओर से विरह-निवेदन किया और 'अति मलीन वृषभानुकुमारी' की दशा दिखाई। गोपियों के प्रति सदेश देते हुए उद्धव ने राधिका ही की विरहावस्था का सब से अधिक हृदय-विदारक चित्र उपस्थित किया है :

चित्त दै सुनहु श्याम प्रवीन ।

हरि तुम्हरे विरह राधा में जु देखी छीन ॥^१

जब कृष्ण मथुरा से भी द्वारका चले गये तो राधा की दशा और भी दयनीय हो गई और जब कुक्षेत्र में कृष्ण ने नन्द, यशोदा, गोपी-बालों को बुलाया तो राधा के अन्तिम दर्शन हुए। कृष्ण आगमन की सूचना से राधा अधीर हो उठी और उसके नेत्रों में जल भर आया।^२ कुक्षेत्र में रुक्मिणी ने कृष्ण से पूछा, 'हे हरि, तुम्हारी वृषभानु किशोरी कीन-सी हैं ?'^३ कृष्ण को पुरानी प्रीति की स्मृति आ गई और कण्ठ अवरुद्ध हो गया। राधा भी सामने ही थी, उसकी चितवन को देखते ही रुक्मिणी को अपने प्रश्न का उत्तर मिल गया और वे राधा से इस प्रकार मिली, जैसे—

"बहुत दिनन ते विस्सुरी एक वाप की बेटी ॥"^४

अन्त में कवि ने राधा-माधव का अन्तिम महा-मिलन कराया है—

१ सरसागर (ना० प्र० स०) पद १७२५

२ वही " " पद ४=६७

३ वही " " पद ४६०३

४ वही " " पद ४६०६

राधा-माधव भेट भई ।

राधा माधव, माधव राधा, कीट भृङ्ग गति ह्वै जु गई ।

माधव राधा के रग रंचि, राधा माधव-रग रई ।

माधव-राधा-प्रीति निरन्तर, रसना करि सो कहि न गई ।

बिहँसि कह्यो हम तुम नहि अन्तर, यहि कहि कै उन ब्रज-पठई ।

‘सूरदास’ प्रभु राधा माधव, ब्रज विहार-नित नई नई ।^१

इस अन्तिम मिलन में भी कृष्ण ने हँस कर और यह कह कर कि “हम और तुम में कोई अन्तर नहीं है”, उस बेचारी को फिर विरहानल में दग्ध होने के लिए ब्रज भेज दिया, किन्तु प्रेम की एकान्त-साधिका राधिका के मुख से एक भी शब्द नहीं निकला, उससे कुछ भी कहते न बना और वह हाथ मलती ही रह गई

करतु कछु नाही आबु वनी

हरि आये हो रहो ठगी सी जैसे चित्र धनी ।^२

इस प्रकार सूर के चित्रण में हमें सच्ची प्रेमिका का चित्रण मिल जाता है, जो विरह की असह्य ज्वाला में जलती है, पर उफ तक नहीं करती, जिसका त्याग हिमाद्रि से भी उच्च है, परन्तु नम्रता के कारण झुका हुआ, जिसकी कर्तव्य-भावना प्रस्तर से भी अधिक कठोर है और हृदय नवनीतवत् कोमल, जिसे माखन-प्रिय नवनीत-चोर कृष्ण ने हँसते खेलते ही चुरा लिया ।

राधा का चित्रण, जैसा कि हम पहले कह आये हैं, जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास ने भी किया है, परन्तु उनका प्रेम-वर्णन दूसरे ही प्रकार का हुआ है । जयदेव राधा-कृष्ण स्वरूप के उपासक थे, अतएव उन्होंने साहित्य के सुरम्य मन्दिर में युगल-किशोर-प्रतिमा की प्रतिष्ठा की । राधिका को उन्होंने स्वकीया रूप दिया अथवा परकीया, यह तो उनके ग्रन्थ से स्पष्ट आभासित नहीं होता, परन्तु इतना अवश्य है कि राधा के प्रेम की धारा ‘गीत-गोविन्द’ में इतनी तीव्रता के साथ बही है, जिसमें लोक-लाज, कुल-कानि आदि के अवरोध, विलीन हो गये । इस काव्य में बारह सर्ग हैं और इसका आरम्भ इस प्रकार हुआ है .

“एक समय राधिका, कृष्ण और नन्द किसी वन में उपस्थित थे । जब सध्या हो गई तो नन्द राधिका से बोले, ‘हे राधे, आकाश मेघों से आच्छन्न है, वन की भूमि श्याम-वर्ण के तमाल वृक्षों से श्यामा दीख पड़ती है, रात्रि हो चली, कृष्ण को तुम घर पहुँचाओ । इस प्रकार नन्द की आज्ञा प्राप्त करके चलने वाले राधा-कृष्ण की यमुना तट के निकुञ्जों में सपन्न होने वाली एकान्त-लीलाएँ जयशील हो ।” फिर आगे राधा और कृष्ण के विरह-मिलन के अनेक दृश्य कवि ने उपस्थित किये हैं, जिनके अध्ययन से हम निम्नलिखित निष्कर्ष निकाल सकते हैं :

१—राधा-कृष्ण के प्रेम में पागल और विह्वल है तथा यह जानते हुए भी कि कृष्ण बहुनायक हैं, वह कृष्ण की होना चाहती है ।

२—जयदेव की राधा के प्रेम में लोक-लाज या सकोच की बाधाएँ नहीं । वह प्रारम्भ से ही प्रगल्भा दिखाई गई है ।

१ सूरसागर (न० प्र० सं०) पद ४६१०

२ वही ,, ,, पद ४६११

३—कृष्ण और राधा का विहार-वर्णन बड़ा श्रुद्धान्तरिक है, जिसमें नायक-नायिकाओं की सभी चेष्टाओं का वर्णन किया गया है। इनमें मान, अनुनय, विनय आदि भी सम्मिलित हैं।

४—'गोत-गोविन्द' में राधा के प्रेम का क्रमिक विकास नहीं मिलता। राधा-कृष्ण के केवल सयोग और वियोग की दशाओं के चित्र मिलते हैं।

विद्यापति और चण्डीदास जी की राधिका की तुलना कवि-कुल-गुरु रवीन्द्रनाथ टैगोर ने की है, जिसका हिन्दी अनुवाद प्राचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने अपने 'सूर-माहित्य' ग्रन्थ में इस प्रकार से किया है .

“विद्यापति की राधिका में प्रेम की अपेक्षा विलास अधिक है, इसमें गम्भीरता का मटल स्वयं नहीं है, है केवल नवानुराग की उद्भ्रान्त लीला और चाञ्चल्य। विद्यापति की राधा नवीना है, नवस्फुटा है। हृदय की सारी नवीन वासनाएँ पंख फँलाकर उड़ना चाहती हैं, पर अभी रास्ता मालूम नहीं, कौतूहल और अनभिज्ञतावश वह जरा अग्रसर होती है और फिर सिकुड़े आँचल की ओट में अपने एकान्त कोमल घोंसले में फिर आती है। कुछ व्याकुल भी है, कुछ आशा-निराशा का आन्दोलन भी है, किन्तु चण्डीदास की राधा में जैसे “नयन-चकोर मोर पिते करे उत्तरोल, निमिखे निमित्त नाहि सय” हैं, विद्यापति में उस प्रकार का उत्तरोल (उत्तरल=चञ्चल) भाव नहीं है। कुछ-कुछ उतावलापन अवश्य है। नवीना का नया प्रेम जिस प्रकार मुग्ध, मिथित, विचित्र कौतुक-कौतूहल-पूर्ण हुआ करता है, उससे इसमें कुछ भी कमो नहीं है। चण्डीदास गम्भीर और व्याकुल हैं, विद्यापति नवीन और मधुर।”

दिनेश बाबू का कथन है

“विद्यापति वर्णित राधिका कई चित्रपटों की समष्टि है। जयदेव की राधा की भाँति इसमें शरीर का भाग अधिक है, हृदय का कम। किन्तु विरह में पहुँचकर कवि ने भक्ति और विरह का गान गाया है, उसके प्रेम में बँधी हुई विलास-कलामयी-राधा का चित्रपट सहसा सजीव हो उठा है, विद्यापति की राधा बड़ी सरला है, बड़ी अनभिज्ञा।
.. चण्डीदास की राधिका प्रथम ही उन्मादिनी वेप में आती है। प्रेम के मलय-समीर में उसका विकास हुआ है। इसके बाद प्रेम की विह्वलता, कितना कातर अश्रु-संपात ! कितना दुःख-निवेदन ! कितनी कातरोक्ति ! प्रेम के दुःख का परिशोध है—अभिमान, किन्तु वह तो केवल आत्म-वचना है। चण्डीदास की राधा में मान करने की क्षमता भी नहीं है। दमो इन्द्रियाँ तो मुग्ध हैं, मन कैसे मान करे ? वह अपूर्व तन्मयता है।”

इस विवेचन से सिद्ध होता है कि चण्डीदास की राधा में प्रेम का आधिक्य है। उसका हृदय-सरोवर प्रेम-रस से लवालव है, उसमें भावुकता की पराकाष्ठा है, मान करने की क्षमता नहीं, कृष्ण का व्यापक स्वरूप उसकी आँखों में समाया है। उसे हम प्रेम का अवतार कह सकते हैं। उनमें विलासिता की मात्रा इतनी अधिक नहीं, जितनी भक्ति-भावना की। कृष्ण का साम्य प्रकृति में देवकर वह व्याकुल हो जाती है। चण्डीदास की राधा और कृष्ण में अभेद है। कृष्ण के प्रेम के सामने सनार का अणुवाद कुछ नहीं। उनमें आत्म-समर्पण की पूरी भावना है—

बँधू कि आर वलिवे मामि।

मरने-जाँवने, जनमे-जनमे, प्राणनाथ हृद्मो तुमि।

तोमार चरने मामार पराने बाँधिल प्रेमेर फाँगी।

सय समर्पिया एक मन हृद्या, निदचय हरलाम दासी।

कृष्ण भी राधा में उतने ही अनुरक्त हैं। राधा ही उनका सर्वस्व है। अमरक की “सा सा सा सा जगति सकले कोऽयमद्वैतवाद” वाली उक्ति उन पर सवा-सोलह-आने चरितार्थ होती है। मान की कल्पना तो चण्डीदास की राधा में ही नहीं जा सकती। यदि कभी वह मान का ढोंग रचती भी है और कृष्ण आकर लौट जाते हैं, तो वह पछताती हुई कहती है—

“आपन सिर हम आपन हाते काटीनू, काहे करिन् हेन मान।

श्याम सुनागर नटवरशेखर कहाँ सखि ! करल पयान ?”

कृष्ण के वियोग में व्याकुल होकर वह पृथ्वी पर गिर पडती है और कनकलता की भाँति मुरझा जाती है।

विद्यापति की पदावली में भी परकीया राधा का चित्रण हुआ है। इसमें अधिकांश पद राधा कृष्ण की प्रेम-लीलाओं से सम्बद्ध हैं। चैतन्य महाप्रभु विद्यापति के पदों को गाते-गाते इतने भाव-विभोर हो जाते थे कि मूर्च्छित हो जाते थे। सहजिया सम्प्रदाय के भक्त तो विद्यापति को सात रसिक भक्तों में से एक मानते हैं। इसलिये डा० ग्रियर्सन ने “मैथिली क्रिस्टोमैथी” की भूमिका में पदावली के विषय में लिखा है—

“They are nearly all Vaishnava-hymns or Bhajans ...

Glowing stanzas of Vidyapati are read by the devout Hindu without a little of the baser part of human-sensuousness, as the Song of Solomon is by the Christian poet.”

ग्रियर्सन महोदय का यह कथन कुछ सीमा तक अवश्य ही सत्य कहा जा सकता है। परन्तु यह कहना कि विद्यापति ने पदावली की रचना धार्मिक दृष्टिकोण से की होगी, ठीक नहीं जँचता। डा० श्यामसुन्दर दास ने विद्यापति पर विष्णुस्वामी और निम्बार्क का प्रभाव बताया है।^१ कुछ भी हो, इतना तो सत्य है कि विद्यापति ने जयदेव के अनुकरण पर राधा-कृष्ण की प्रेम-लीलाओं को काव्य का विषय बनाया होगा, क्योंकि जयदेव से पहले राधा को परकीया नायिका का रूप देकर गेय पदों की रचना किसी ने नहीं की। विद्यापति पण्डित थे और काव्य-शास्त्र की सूक्ष्मताओं से भी अभिज्ञ थे, संस्कृत और प्राकृत की शृङ्गारिक पुस्तकों का उन्होंने सूक्ष्म अध्ययन किया था। ‘गाथा-सप्तशती’ के शृङ्गारिक भाव विद्यापति में अनेक स्थलों पर प्रतिबिम्बित हुए हैं। उन्होंने राधा और कृष्ण को नायक-नायिका के रूप में चित्रित किया है और शृंगार-रस की अविरल धारा अपनी ‘पदावली’ में बहाई है। संयोग और वियोग को सभी परिस्थितियों और उन परिस्थितियों में प्रेम-विभोर युवक-युवतियों के सभी भावों का सहिलष्ट वर्णन विद्यापति ने किया है। नायिका के आन्तरिक भावों के साथ बाह्य चेष्टाओं का इतना स्वाभाविक और सजीव वर्णन बहुत कम कवियों द्वारा हो पाया है। वियोग-वर्णन में कवि की वृत्ति रमती हुई प्रतीत नहीं होती और उन्होंने अधिकतर परम्पराओं का ही अवलम्बन लिया है। विद्यापति अन्तर्जगत् के सौन्दर्य की अपेक्षा बाह्य जगत् के सौन्दर्य से अधिक प्रभावित जान पड़ते हैं और उसी का वर्णन उन्होंने जी खोलकर किया भी है। उनकी राधा में हाव अनुभावों की ही प्रधानता रही है। वय सन्धि, अभिसार और सद्य स्नाता के बड़े सजीव चित्र विद्यापति ने उपस्थित किये हैं। अभिसारिका के

मार्ग की कठिनाइयों को श्रुत्यन्त भयप्रद रूप में दिवाया है। विद्यापति के पदों में जयदेव की अपेक्षा अधिक सरसता है और सूरदास की अपेक्षा अधिक मयुरता है। वह सूर की राधा की भाँति प्रेम-चेष्टाओं के गोपन में निष्णात नहीं, पर वह है पूरी विलासमयी और कलामयी किशोरी, जिसमें आन्तरिक सौन्दर्य का विलास और बाह्य सौन्दर्य का चरम विकास हुआ है। कृष्ण इस विद्युत्-रेखा से चमत्कृत हो जाते हैं और उसी को बार-बार देखने के लिए उनके नेत्र भटकने लगते हैं। सयोग के अनेक चित्रों को चित्रित कर कवि विप्रलम्भ का चित्रण करता है, जिसमें विरहिणी राधा अपना अस्तित्व भूलकर कृष्ण का ध्यान करती हुई तन्मय हो जाती है। राधा और कृष्ण का विरह समान है, बेचारी राधा को चैन नहीं, राधा रहने पर कृष्ण का और कृष्ण-स्वरूप होने पर राधा का विरह उसे सहना पड़ता ही है—

अनुखन माधव माधव सुमिरत सुन्दरि भेल मघाई ।

× × × ×

राधा सयें जब पुनताई माधव सयें जब राधा ।

दारुन प्रेम तर्वाहि नहिं दूटत वाढत विरहक वाधा ॥

दुहु दिसि दारु दहन जैस दगघह आकुल कीट परान ।

ऐसन बल्लभ हेरि सुधामुखि कवि विद्यापति मान ॥

इस तुलनात्मक अध्ययन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सूर की राधा में विद्यापति, जयदेव, चण्डीदास और ब्रह्मवैवर्त पुराण की राधा की विशेषताएँ सहित हो गई हैं और उन सब के ऊपर स्वाभाविकता और मनोवैज्ञानिकता के स्वर्णिम वर्णों से सूर ने अपनी राधा को ऐसा रूप दिया, कि उनसे पहले के राधा के सभी चित्र फीके पड़ गये। उन्होंने कैशोर्य की संयत चपलता और यौवन के उद्दाम भवसागर में डूबती हुई राधा का ही चित्रण नहीं किया, अपितु अपने भोलेपन से सब के मन को हरने वाली और सहज निर्वाध तरलता से श्याम को आकृष्ट करने वाली बालिका राधा का भी चित्रण किया है। यह सूर की अपनी देन है, निजी मौलिकता है। उनकी राधा में परकीया की तीव्र वेदना चाहे न हो, परन्तु स्वकीया की गम्भीर और स्वाभाविक उत्कण्ठा अवश्य है। विवाह होने से पूर्व का राधा का अनुराग पूर्वानुराग कहा जा सकता है।

हम पहले कह चुके हैं कि श्रोमद्भागवत में राधा का चित्रण नहीं हुआ है और न ही उसका कहीं नाम आया है। साम्प्रदायिक दृष्टि से निम्बार्क सम्प्रदाय वालों ने राधा को सर्वप्रथम अपने भक्ति-धर्म-ग्रन्थों में स्थान दिया। साहित्यिक परम्परा में राधा का समावेश कब हुआ, यह निश्चयपूर्वक न कहा जा सकने पर भी यह असम्भव नहीं कि उसका आगमन रस-क्षेत्र में इससे भी पहले ही चुका हो। जयदेव के 'गीत-गोविन्द' के रचना-काल से पहले कृष्ण के भवतारत्व के कारण राधा-कृष्ण के प्रति भक्ति-भावना का और उनकी प्रेम लीलाओं का मिश्रण हो गया था। 'पञ्चतन्त्र' में राधा का नाम आया है। 'गाथा सप्तशती' में भी उसकी शृङ्गारिक चेष्टाओं का उल्लेख है, धनञ्जय के 'दशरूपक', भोजवृत 'सरस्वती-कण्ठाभरण'; आनन्दवर्धन के 'ध्वन्यालोक' तथा क्षेमेन्द्र के 'दशवतार चरित' आदि ग्रन्थों में कृष्ण के भवतारत्व के प्रति भक्ति-भाव दिखाते हुए उनके राधा-वियक-प्रेम-सम्बन्ध को विशेषणों के रूप में दिया है—प्रथवा लक्षण-ग्रन्थों में नायक-नायिका के स्थान

पर कृष्ण और राधिका का नाम रख दिया है। राधा के विषय में आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने दो प्रकार के अनुमान किये हैं—

१—राधा आभीर जाति की प्रेम-देवी रही होगी, जिनका सम्बन्ध बालकृष्ण से रहा होगा। आरम्भ में केवल बालकृष्ण का वासुदेव कृष्ण से एकीकरण हुआ होगा, इस-लिए आर्य ग्रन्थों में राधा का नामोल्लेख नहीं है। पीछे से जब बालकृष्ण की ही प्रधानता रही होगी तो इस बालक देवता की सारी बातें अहीरो से लेली गई होगी, और इस प्रकार राधा की प्रधानता हो गई होगी।

२—दूसरा अनुमान यह किया जा सकता है कि राधा इसी देश की किसी आर्य-पूर्व-जाति की प्रेम-देवी रही होगी। बाद में आर्यों में इसकी प्रधानता हो गई होगी और कृष्ण के साथ उसका सम्बन्ध जोड़ दिया गया होगा।

इस प्रकार हमने देखा कि—

१—चरित-चित्रण और भावाभिव्यञ्जन में सूरदास जी ने भागवत का आधार न लेकर पूर्णरूप से मौलिकता दिखाई है और कृष्ण-चरित को मनोवैज्ञानिक रूप से विविध अवस्थाओं और परिस्थितियों में चित्रित करके एक नूतन मौलिक प्रबन्ध के रूप में उपस्थित किया है।

२—प्रेम-भक्ति के अनुभूति-क्रम का विकास जितनी सुन्दरता से सूर ने अपने 'सूरसागर' में दिखाया है, वैसा श्रीमद्भागवत में नहीं। राधा का चरित्र इस प्रेम-भक्ति के भाव से भोक्त-भोक्त है।

३—सूरदास की गोपियाँ भी अपनी पृथक् सृष्टि हैं।

४—कृष्ण और गोपियों के अतिरिक्त सूर ने कुछ ऐसे चरित्र चित्रित किये हैं, जिनके बिना कृष्ण का चरित्र पूर्ण ही नहीं कहा जा सकता। उनमें से मुख्य नन्द और यशोदा हैं, जिनका व्यक्तित्व ही कृष्ण-स्नेह का प्रतीक है। यशोदा के रूप में उन्होंने मातृत्व को साकार कर दिया। वास्तव्य-भक्ति का आश्रय यशोदा के समान ससार के साहित्य में शायद ही कोई मिले। वास्तव में सूर के दो पात्र—राधा और यशोदा—साहित्य की अनुपम निधि हैं।

५—श्रीमद्भागवत में कृष्ण और गोपियों का जो चरित-चित्रण है, उसकी मुख्य पृष्ठ-भूमि दार्शनिक है। भक्ति का विवेचन और महत्त्व प्रतिपादन करने के लिये भागवतकार उस दार्शनिक पृष्ठ-भूमि को भक्ति के क्षेत्र से मिलाने का प्रयत्न करता है। 'सूरसागर' भक्ति-रस का सागर है, जिसमें गोता लगाने से भक्ति-रत्न ही प्राप्त होते हैं। दार्शनिक तत्त्व तो इन रत्नों में धोधों की भाँति मिले हुए हैं।

६—सूरदास उच्च-कोटि के भक्त होते हुए भी अपने समय और सम्प्रदाय से पूर्णतया प्रभावित थे। दोनों ही प्रभाव उनके 'सूरसागर' में लक्षित होते हैं।

सूर के दार्शनिक सिद्धान्त

सूरदास जी का सूरसागर शताब्दियों से चली आती हुई धार्मिक परम्पराओं का प्राथम्य स्थल कहा जा सकता है। भक्ति-रस से लवालव भरा रहने पर भी सिद्धान्त-रत्नों की इसमें कमी नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि सभी साम्प्रदायिक विरोधी भावनाएँ यहाँ आकर समन्वित हो गई हैं। महाकवि सूर के विशाल-हृदय का यह उद्गार प्रायः सभी प्रचलित धार्मिक-परम्पराओं का उचित रूप में प्रतिनिधित्व करता है। सूर के इस भक्ति-ग्रन्थ से स्वतन्त्र रूप से दार्शनिक सिद्धान्तों को खोज निकालना दुस्तर कार्य है। इसके लिए हमें पिछली कई शताब्दियों के धार्मिक आन्दोलन का मन्थन करना पड़ेगा। वैष्णव सम्प्रदायों का युग तो दशवीं शताब्दी से ही व्यवस्थित रूप में प्रारम्भ हुआ, परन्तु उससे पहले परस्पर विरोधी धार्मिक आन्दोलनों का स्वर कितना व्यापक विस्वरित था इसका उल्लेख हम पहले ही कर चुके हैं। पहली शताब्दी से लेकर दशवीं शताब्दी तक वैदिक और अवैदिक की छाप लिए हुए इन सम्प्रदायों का दक्षिण में विशेष प्राबल्य रहा। पुराण, आगम, तन्त्र और संहिताओं से इन सम्प्रदायों की परम्परा का पता चलता है। वैदिक और अवैदिक दोनों ही प्रकार के सम्प्रदायों के ये ग्रन्थ मिलते हैं। तन्त्र का प्रभाव सर्वत्र दीख पड़ता है। वास्तव में तन्त्र और आगम का अत्यन्त निकटवर्ती सम्बन्ध है और सभी प्रकार के आगमों को तन्त्र कहा गया है। यद्यपि तन्त्र-ग्रन्थ का सम्बन्ध साधारण रूप से शक्ति सम्प्रदाय से समझा जाता है; परन्तु वास्तव में ऐसी बात नहीं है। व्यवहार में अवश्य वैष्णव-ग्रन्थ संहिताओं के नाम से, शैव आगमों के नाम से और शाक्त-ग्रन्थ तन्त्रों के नाम से प्रचलित हो गये हैं, पर सिद्धान्त रूप से इन सभी ग्रन्थों में समानता पाई जाती है। सर जान उडरफ ने 'शक्ति ऐण्ड शाक्त' पुस्तक में इस विषय पर विशेष रूप से विचार किया है। उन्होंने लिखा है कि "इन सभी ग्रन्थों का मूल स्वर एक है, केवल पारिभाषिक शब्दों का भेद है। पाञ्चरात्रों की भाषा में जो लक्ष्मी शक्ति, व्यूह और सकोच नाम से विख्यात है, शाक्तों की भाषा में वही त्रिपुरसुन्दरी, महाकाली तत्व और कञ्चुक नामों से अभिहित हैं।"^१

वैष्णव-संहिताओं में पाञ्चरात्र संहिताएँ विशेष उल्लेखनीय हैं, क्योंकि आगे के वैष्णव-सम्प्रदाय पाञ्चरात्र मत से ही विशेष प्रभावित हुए हैं। इन संहिताओं के निर्माण-काल, सत्पा, विषय आदि पर पाश्चात्य विद्वानों ने पर्याप्त विचार किया है। इस विषय में थोडर का 'इण्ट्रोडक्शन टू दि पाञ्चरात्र ऐण्ड अहिर्बुध्न्य संहिता' तथा फर्गुहर का 'घाउट लाइन्स ऑफ दि रिक्लीजस-लिटरेचर आव इण्डिया' विशेष उल्लेखनीय हैं। पाञ्चरात्र मत के उपासक भागवत कहलाते हैं। स्वामी शंकराचार्य ने अपने शारीरक भाष्य में पाञ्चरात्र-मत की प्रशंसा की है और उसे वेद-वाह्य बतलाया है।^२ सम्भवतः इसीलिए शंकर से बाद के

१ शक्ति ऐण्ड शाक्त, सर जान उडरफ पृष्ठ २३, २४

२ शारीरक भाष्य २-२-४४

आचार्यों ने शंकर-मत का खण्डन अपना पूर्वपक्ष रक्खा और पाञ्चरात्र-मत को शास्त्रीय सिद्ध करके उसकी उपयोगिता प्रतिपादित की। श्री रामानुजाचार्य का श्रीभाष्य इसी प्रकार का प्रयत्न कहा जा सकता है। ये सहिताएँ चार विषयो को लेकर चली हैं—(१) ब्रह्म और जीव के सम्बन्ध का निरूपण, (२) मोक्ष, (३) क्रिया-कलाप, अर्थात् मन्दिरों का निर्माण, मूर्ति स्थापन पूजा आदि तथा (४) चर्चा, अर्थात् नित्य नैमित्तिक कृत्य, पूजा-पद्धति, पर्व, उत्सव आदि। इनमें अन्तिम दो विषयो का विशेष विवेचन हुआ है। चतुर्व्यूह सिद्धान्त पाञ्चरात्र मत की विशेषता है और शंकर ने इसका खण्डन किया है। भागवत मत की दूसरी सहिताएँ वैखानस सहिताएँ कहलाती हैं। दक्षिण के कुछ मन्दिरों में आज भी इन सहिताओं के अनुकूल पूजा-पद्धति प्रचलित है, परन्तु श्री रामानुजाचार्य जी ने पाञ्चरात्र सहिताओं को ही विशेष महत्त्व दिया था। इन सहिताओं में भक्ति पर विशेष बल दिया है और भगवान् के अनुग्रह को सब कुछ बतलाया है। जीव अपने कर्मों के बशीभूत ससार में चक्कर काटता रहता है। जब उस पर भगवान् की कृपा होती है, तभी उसे छुटकारा मिलता है। इसलिए इस ससार से छुटकारा पाने के लिए उसे भगवान् की शरण में जाना चाहिए।^१

हम पहले कह चुके हैं कि श्री शंकराचार्य जी के अद्वैत मत का सम्पूर्ण भारतवर्ष पर बड़ा व्यापक प्रभाव पड़ा था और आज भी हमें स्थान-स्थान पर यह प्रभाव लक्षित होता है। उस प्रभाव का प्रतिरोध साधारण शक्ति का काम नहीं था। उसके विरोध में भक्ति का प्रचार करने के लिए अनेक ग्रन्थों का प्रणयन हुआ। आलवार और आडवार भक्तों से विशेष प्रेरणा मिली और कई वैष्णव-सम्प्रदाय उठ खड़े हुए। सभी ने अपना आधार श्रीमद्भागवत को माना। इसलिए आगे के सम्प्रदायों के सैद्धान्तिक स्वरूपों को समझने के लिए भागवत का अध्ययन परम आवश्यक है। अब हम सक्षेप से भागवत के दार्शनिक पक्ष पर विचार करते हैं।

‘भागवत’ के दार्शनिक सिद्धान्त

श्रीमद्भागवत का प्रतिपाद्य विषय मुख्य रूप से तो भक्ति-निरूपण ही है परन्तु उसमें ब्रह्म, जीव, माया आदि का भी पर्याप्त विवेचन हुआ है। व्यास जी ने जब देखा कि महा-भारत में नैष्कर्म्य-प्रधान धर्म का जो निरूपण किया गया है, उसमें भक्ति का यथावत् वर्णन नहीं है तो उनका मन उदास हो गया और उन्होंने नारद की प्रेरणा से ‘श्रीमद्भागवत’ की रचना की।^२ भागवत के मङ्गलाचरण के प्रथम तीन श्लोकों में यह सकेत है कि ‘श्रीमद्भागवत’ वेदान्तार्थ तथा ब्रह्म-सूत्रों का भाष्य है। पहले श्लोक में ‘सत्य पर धीमहि’ कहा गया है, अर्थात्-ग्रन्थ-रचना से पहले भागवतकार भगवान् के उस सच्चे स्वरूप का ध्यान करते हैं, जिससे इस जगत् की सृष्टि, स्थिति और प्रलय होती है, क्योंकि वह सभी सद्रूप पदार्थों में अनुरत है और सभी असत् पदार्थों से पृथक् है। जड़ नहीं, चेतन है, परतन्त्र नहीं, स्वय-प्रकाश है, जो ब्रह्म तथा हिरण्यगर्भ नहीं, प्रत्युत अपने सत्य सकल्प से ही जिसने उन्हे वेद-ज्ञान दिया है। जैसे तेजोमय सूर्य-रश्मियों में जल का, जल में स्थल का और स्थल में जल का भ्रम होता है, वैसे ही जिसमें यह त्रिगुणमयी जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति रूपा सृष्टि मिथ्या होने पर भी अधिष्ठान-सत्ता से सत्यवत् प्रतीत हो रही है और जो अपनी स्वय-प्रकाश ज्योति

१ अहिर्बुध्न्य सहिता— १४ श्लोक २८, २९, ३०-३२

२ श्रीमद्भागवत १ प्रथम स्कन्ध, अध्याय-- ४, ५

से माया और माया-कार्य से मुक्त रहता है। दूसरे श्लोक में भागवत-पुराण को मोक्ष पर्यन्त फल की कामना से रहित परम धर्म का निरूपक ग्रन्थ बताया है और फिर तीसरे में इस महा-पुराण को वेदरूप कल्प वृक्ष का पका हुआ फल कहा है।^१ इन तीनों श्लोकों में ही भागवत का सार आ गया है। भागवत की प्रशंसा कई पुराणों और पाञ्चरात्र-निबन्धों में की गई है। नारद पाञ्चरात्र की ज्ञानामृत-सार-सहिता के द्वितीय रात्र के सप्तम अध्याय में तथा सात्वत-तन्त्र के द्वितीय पटल में भागवत को 'वेदों का सार' कहा गया है। इन महापुराण में सर्ग, विसर्ग, स्थान, पोषण, ऊर्ति, मन्वन्तर, ईशानुकथा, निरोध, मुक्ति और आश्रय—इन दस विषयों का यथावत्, वर्णन है। दसवें तत्त्व 'आश्रय' का ठीक-ठीक निश्चय करने के लिए कही श्रुति से, कही तात्पर्य से और कही दोनों के अनुकूल अनुभव से महात्माओं ने ग्रन्थों में विषयों का बड़ी सुगम रीति से वर्णन किया है। इस प्रकार ईश्वर, जीव, जगत् और माया, इन सब की विस्तृत व्याख्या श्रीमद्भागवत में हो गई है।

ईश्वर की प्रेरणा से गुणों में क्षोभ होकर रूपान्त होने से जो आकाशदि पञ्चभूत, शब्दादि तन्मात्राएँ, इन्द्रियाँ, ग्रहणकार और महत्तत्त्व की उत्पत्ति होती है, उसे सर्ग कहते हैं। श्रीमद्भागवत में सर्ग का वर्णन कई रूपों में हुआ है।^२ सृष्टि की उत्पत्ति के विषय में तीन मत विशेष रूप से प्रसिद्ध हैं—आरम्भवाद, विवर्तवाद और परिणामवाद। श्रीमद्भागवत में इन तीनों ही वादों की सगति मिल जाती है। अत्यन्त से व्यक्त होना, एक से अनेक होना, निराकार से साकार होना, सूक्ष्म का स्थूल होना ही सृष्टि है।

उक्त विराट् पुरुष से उत्पन्न ब्रह्मा जी द्वारा जो विभिन्न चराचर सृष्टियों का निर्माण होता है, उसका नाम विसर्ग है। श्रीमद्भागवत में इस प्रकार की सृष्टि का भी वर्णन है।^३ प्रतिपद नाश की ओर बढ़ने वाली सृष्टि को एक मर्यादा में स्थिर रखने से भगवान् विष्णु की जो श्रेष्ठता सिद्ध होती है, उसका नाम 'स्थान' है।^४ भागवत के पञ्चम स्कन्ध के २४वें अध्याय में लोकों का वर्णन है।

'पोषण' का लक्षण भागवतकार ने इस प्रकार किया है, "पोषण तदनुग्रहः" (द्वि० स्क० दशम अध्याय श्लोक ४)। इस तत्त्व का भागवत के छठे स्कन्ध में विशेष रूप से वर्णन किया गया है। इसमें भगवान् के विशेष अनुग्रह की अनेक कथाएँ हैं। जीव की वे वासनाएँ, जो उसे कर्म के द्वारा बन्धन में डाल देती हैं, 'ऊर्ति' नाम से कही जाती हैं।^५ श्रीमद्भागवत के सातवें स्कन्ध में इन वासनाओं का विस्तार से वर्णन है। 'मन्वन्तर' काल-परिमाण का नाम है।^६ मनुष्य-वर्षों के हिसाब से त्रितामस लाख, बीस हजार वर्षों की एक चतुर्युगी होती है और इकहतर चतुर्युगियों का एक मन्वन्तर होता है। १४ मन्वन्तरों

१ श्रीमद्भागवत प्रथम स्कन्ध अध्याय १ श्लोक १, २, ३,

२ वही द्वितीय स्कन्ध अध्याय ५, तृतीय स्कन्ध प्र० ५, १०, ११, १२, २६

३ वही तृतीय स्कन्ध अध्याय १०, २६

४ वही स्कन्ध २ प्र० १ श्लोक ४

५ वही ऊनयः कर्म-वासना। भागवत २।१०।६

६ वही मन्वन्तरादि सङ्घर्ष। वही २।१०।४

का एक कल्प होता है। यह कल्प ब्रह्मा का एक दिन है और इतनी ही बड़ी उसकी एक रात्रि होती है। इस हिसाब से जब ब्रह्मा सौ वर्ष के हो जाते हैं, तो उनकी आयु पूरी हो जाती है। ब्रह्मा के एक दिन में १४ मनु बदल जाते हैं। इस श्वेन वाराह-कल्प में 'स्वयम्भू', 'स्वारोचिष', 'उत्तम', 'तामस', 'रिवत' और 'चाक्षुष' नाम के ६ मनु व्यतीत हो चुके हैं और सातवें 'वैवस्वत-मनु' वर्तमान हैं। इनके अतिरिक्त सात मनु और होंगे—सार्वाण, दक्ष-सार्वाण, ब्रह्म-सार्वाण, धर्म-सार्वाण, रुद्र-सार्वाण देव-सार्वाण, और इन्द्र-सार्वाण। प्रत्येक मनु के सग में विशेष-विशेष देवता, उनके पुत्र, इन्द्र, सप्तर्षि और भगवान् के अवतार हुआ करते हैं।^१

भगवान् के विभिन्न अवतारों और उनके प्रेमी भक्तों के विविध आख्यानों से युक्त गाथाएँ 'ईश-कथाएँ' कहलाती हैं।^२ श्रीमद्भागवत में स्थान-स्थान पर भक्तों के चरित्र दिये हुए हैं। जब भगवान् योगनिद्रा स्वीकार करके शयन करते हैं, तब इस जीव का अपनी उपाधियों सहित उसमें लीन हो जाना 'निरोध' कहलाता है :

"निरोधोऽस्या शयनमात्मनः सह शक्तिभिः।" (भागवत २।१०।६)। भागवत के द्वादश स्कन्ध के चतुर्थ अध्याय में 'निरोध' का वर्णन हुआ है।

अज्ञान कल्पित कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि अनात्म-भाव का परित्याग करके अपने वास्तविक स्वरूप परमात्मा में स्थित होना ही 'मुक्ति' है

"मुक्तिर्हृत्त्वान्यथारूप स्वरूपेण व्यवस्थितिः।"^३

श्रीमद्भागवत में पाँच प्रकार की मुक्ति बताई है—सालोक्य, सार्ष्टि, सामीप्य, सारूप्य और सायुज्य। भगवान् के नित्य चिन्मय धाम में रहना 'सालोक्य मुक्ति' है। उनके समान ऐश्वर्य प्राप्त कर लेना 'सार्ष्टि मुक्ति' है। भगवान् के समीप रहना 'सामीप्य' मुक्ति है, भगवान् के समान रूप प्राप्त कर लेना 'सारूप्य', और उनके चरणों में समा जाना 'सायुज्य मुक्ति' है। भागवत में इन पाँचों प्रकार की मुक्तियों के अनेक उदाहरण हैं, परन्तु मुक्ति की अपेक्षा भक्ति को महत्त्व दिया गया है, जो भगवान् के सच्चे प्रेमी हैं, वे मुक्ति की इच्छा नहीं रखते, भगवान् के प्रेम को ही मुक्ति से ऊँचा मानते हैं।

न्याय और वैशेषिक दर्शनों में प्रमाण, प्रमेय आदि षोडश द्रव्य और द्रव्य, गुण, कर्म आदि सप्त पदार्थों के तत्त्व ज्ञान से एकाविंशति प्रकार के दुखों का ध्वंस होकर मुक्ति सिद्ध होती है। सांख्य-दर्शन में प्रकृति और पुरुष के विवेक से पुरुष का अपने असग रूप में स्थिर हो जाना ही मुक्ति बताया गया है। योग-दर्शन में विवेक के साथ ही साथ मुक्ति के लिये समाधि की आवश्यकता भी स्वीकृत हुई है। भक्ति-दर्शनों में भगवत्कृपा को ही मुक्ति का हेतु माना गया है, क्योंकि भक्ति को अमृत रूपा बताया है। पूर्व-मीमांसा दर्शन स्वर्ग के अतिरिक्त और किसी प्रकार की मुक्ति स्वीकार नहीं करता। श्रीमद्भागवत में इन सब शास्त्रों के सिद्धान्तों को अपनाया है, केवल पूर्व-मीमांसा का मत ही नहीं के तुल्य है। इन सब शास्त्रों से परे भागवत में एक और स्थिति बताई गई है, जो वास्तविक मुक्ति है, वह

१ श्रीमद्भागवत अष्टम स्कन्ध

२ वही २।२०।५

३ वही २।२०।६

स्थिति है निरपेक्ष-स्थिति, मर्यात् साधक यह विचार ही नहीं करता कि कौन-गो मुक्ति वाञ्छनीय है मर्यादा मुक्ति का क्या स्वरूप है ।

श्रीमद्भागवत में आश्रय-तत्त्व का विशेष रूप से निरूपण हुआ है । इस चराचर जगत् की उत्पत्ति और प्रलय जिस तत्त्व से प्रभावित होते हैं, वह परब्रह्म ही आश्रय है । शास्त्रों में उसी को परमात्मा कहा है, जो नेत्रादि इन्द्रियों का अभिमानी दृष्टा जीव है । वही इन्द्रियों के अधिष्ठातृ देवता सूर्यादि के रूप में भी है और जो नेत्रगोलकादि से युक्त देह है, वही उन दोनों को अलग-अलग करता है । इन तीनों में यदि एक का भी अभाव हो जाय तो दूसरे दो की उपलब्धि नहीं हो सकती । अतः जो इन तीनों को जानता है, वह परमात्मा ही सब का अधिष्ठान आश्रय-तत्त्व है ।^१

श्रीमद्भागवत में कृष्ण को ही परम तत्त्व माना है और नारायण को उससे निम्न कोटि का बताया है ।^२ भगवान् कृष्ण के सगुण साकार रूप आश्रय का दशम स्कन्ध में तथा निर्गुण निराकार रूप आश्रय का बारहवें स्कन्ध में विशेष निरूपण हुआ है । द्वितीय स्कन्ध के नवम अध्याय में भगवान् ने ब्रह्मा को स्वयं अपने रूप का ज्ञान दिया है । जिन चार श्लोकों में इस स्वरूप का वर्णन हुआ है, उन्हें भागवत में चतुःश्लोकी कहते हैं, जिनका सारांश हम पीछे दे चुके हैं ।

भागवत में ब्रह्म के विषय में तीन बातों को प्रधानता दी गई है—(१) अधिष्ठानता, (२) साक्षिता, (३) निरपेक्षता । आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक; ये उस पुरुष के तीन रूप हैं । आध्यात्मिक पुरुष का अर्थ है—नेत्रादि-इन्द्रियों का अभिमानी जीव, आधिदैविक पुरुष का अर्थ है नेत्रादि-इन्द्रियों का अधिष्ठातृ-देवता और आधिभौतिक पुरुष का अर्थ है नेत्र गोलकादि वाला स्थूल शरीर; ये तीनों सापेक्ष हैं । इन तीनों के भाव और अभाव को देखने वाला आत्मा इनका निरपेक्ष साक्षी है । जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति आदि अवस्थाओं में विश्व-तैजस तथा प्राज्ञ के रूप में उनका अनुभव करने वाला, एव मूर्च्छादि-अवस्था में उनके अभाव का अनुभव करने वाला और समाधि अवस्था में उनसे परे रहने वाला आत्मा ही आश्रय है । श्रीमद्भागवत में श्रीकृष्ण और ब्रह्म को एक ही माना गया है । ब्रह्म-सूत्र के ब्रह्म गीता के पुरुषोत्तम और श्रीमद्भागवत के श्रीकृष्ण एक ही वस्तु हैं । इस कृष्णरूप ब्रह्म के विषय में श्रीमद्भागवत में बताया है “तत्त्ववेत्ता लीग ज्ञाता और गेय के भेद से रहित, अस्रष्ट, अद्वितीय, सच्चिदानन्द रूप ज्ञान को ही तत्त्व कहते हैं । उसी को कोई ब्रह्म, कोई परमात्मा और कोई भगवान् के नाम से पुकारते हैं ।”^३ प्रथम स्कन्ध में नारायण, वासुदेव,

१ भाभामश्च निरोधश्च यतश्चावध्यनीयते ।

म आश्रय- परमज्ञ परमात्मेति शब्दते ॥

योऽध्यात्मिकोऽयं पुरुष मोऽनात्रेवाधिदैविक- ।

यस्तत्रोभय विच्छेद पुरुषो आधिभौतिकः ॥८॥

एकमेकवरात्रे यदा नोपालभामहे ।

त्रिनयं तत्र यो वेद स आत्मा त्वाश्रयाश्रय ॥९॥

(श्रीमद्भागवत २।१०।७, ८, ९)

२ श्रीमद्भागवत २।१०, १०, ११

३ बदन्ति तत्त्वविदस्तथ यज्ज्ञानमदयन् ।

अज्ञेति परमात्मेति जगदानिति शब्दते ॥ भागवत ॥ १।२।१२

सात्वता पति' और कृष्ण आदि सभी ब्रह्म के नाम आ गये हैं। भागवत के अनुसार भगवान् में शरीर और शरीरी का भेद नहीं है। जीव अपने शरीर से पृथक् होता है, शरीर उसका ग्रहण किया हुआ है, और वह उसे छोड़ सकता है। परन्तु भगवान् का शरीर जड़ नहीं, चिन्मय है, उसमें हेय और उपादेय का भेद नहीं होता। वह सम्पूर्णतया आत्मा ही है। शरीर की ही भाँति भगवान् के गुण भी आत्मस्वरूप ही होते हैं। जीवों के गुण तो प्राकृत होते हैं और वे उनका त्याग कर सकते हैं। भगवान् का शरीर और गुण जीवों की ही दृष्टि में होते हैं, भगवान् की दृष्टि में नहीं। भगवान् तो निज स्वरूप में समत्व में स्थिति रहते हैं; क्योंकि वहाँ गुण और गुणी का का भेद नहीं। इस प्रकार श्रीकृष्ण ही परब्रह्म स्वरूप आश्रय-तत्त्व है।

श्रीमद्भागवत में प्रायः सभी दर्शनों का समन्वय और सामञ्जस्य हो जाता है। मुख्य-मुख्य वैष्णव सम्प्रदायों के दार्शनिक सिद्धान्तों का सक्षिप्त परिचय हम पीछे दे चुके हैं। यहाँ हम आचार्य वल्लभ के दार्शनिक सिद्धान्तों की संक्षेप में व्याख्या करेंगे, क्योंकि सूरदास जी का साक्षात् सम्बन्ध वल्लभ-सम्प्रदाय से ही था।

आचार्य वल्लभ के दार्शनिक सिद्धान्त

श्री शंकराचार्य के अद्वैतवाद के विरोध में चार वैष्णव सम्प्रदाय खड़े हुए। इनमें कई बातों में समानता और कई में विभिन्नता है। सभी सम्प्रदाय भक्ति को सर्वोपरि मानते हैं और इसीलिये इन सम्प्रदायों ने ब्रह्म को स्वरूप से सगुण माना है, जबकि शङ्कराचार्य ब्रह्म को माया के प्रभाव से सगुण-सा प्रतीत होने वाला मानते हैं। इसी प्रकार शङ्कर ने 'सर्वं ब्रह्म जगन्मिथ्या' कह कर जगत् को भ्रान्त कहा है, जबकि अन्य समस्त वैष्णव सम्प्रदायों ने ब्रह्म के समान ही जगत् को माना है। 'अहं ब्रह्मास्मि' आदि वाक्यों के अनुसार शङ्कर मुक्त-जीव को ही ब्रह्म मानते हैं, परन्तु अन्य वैष्णव-सम्प्रदाय मुक्त-जीव को ब्रह्म न मानकर, धँकुण्ठ में निवास करने वाले भगवान् की सेवा करने वाला मानते हैं। इन समानताओं के होते हुए भी इन सम्प्रदायों में सैद्धान्तिक मत-भेद है, जिनका सक्षिप्त विवेचन हम पहले कर चुके हैं। ये सारे सम्प्रदाय समकालीन नहीं, तो थोड़े-थोड़े अन्तर से ही हुए। ऐसे मुख्य सम्प्रदाय चार हैं—(१) श्रीरामानुजाचार्य का श्री सम्प्रदाय, (२) निम्बार्क का सनकादि-सम्प्रदाय, (३) विष्णुस्वामी का रुद्र-सम्प्रदाय, और (४) मध्वाचार्य का ब्रह्म-सम्प्रदाय।

वल्लभ-सम्प्रदाय के ग्रन्थों तथा किंवदन्तियों से ज्ञात होता है कि वल्लभाचार्य विष्णु-सम्प्रदाय के आचार्य थे। डाक्टर भण्डारकर ने स्पष्ट रूप से यह माना है कि वल्लभाचार्य के वे ही दार्शनिक सिद्धान्त थे, जो विष्णु-स्वामी के।^१ 'सम्प्रदाय-प्रदीप' के द्वितीय प्रकरण में भी विष्णु-स्वामी का वृत्तान्त दिया हुआ है। विष्णु-स्वामी का समय अभी निश्चित नहीं हो सका है। इस सम्बन्ध में विभिन्न आचार्यों के अलग-अलग मत हैं, जिनके अनुसार इनका समय तीसरी शताब्दी से तेरहवीं शताब्दी तक दोलायमान है। भण्डारकर आर्थवेनिस, सतीशचन्द्र विद्याभूषण आदि विद्वानों के अनुसार विष्णुस्वामी का समय १३वीं शताब्दी के लगभग है।^२ विष्णु-स्वामी के मत के विषय में उनका कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है।

१ "वैष्णविज्म ऐयड शैविज्म" भण्डारकर पृष्ठ १०६

२ "वैष्णव-धर्म नो सच्चिन्त इतिहास" पृष्ठ २३६

यद्यपि 'सम्प्रदाय-प्रदीप' से ज्ञात होता है कि विष्णु-स्वामी ने ब्रह्मसूत्र, गीता और भागवत पर भाष्य लिखे थे। वल्लभ-सम्प्रदाय के ग्रन्थों में लिखा है कि वल्लभाचार्य विष्णु-स्वामी के मत के अनुयायी थे और उनकी गद्दी के अधिकारी हुए। इससे प्रतीत होता है कि विष्णु-स्वामी का दार्शनिक सिद्धान्त 'शुद्धाद्वैत' था। उनके मत की प्रतिष्ठा कुछ भङ्ग हो गई और फिर वल्लभाचार्य जी ने उसे फिर से जीवित कर उसका प्रचार किया।

शुद्धाद्वैत-सिद्धान्त का प्रतिपादन वल्लभाचार्य ने अपने ग्रन्थों में किया है, जिनकी सख्या ८४ बताई जाती है, परन्तु आजकल छोटे-बड़े कुल मिलाकर केवल तीस ही ग्रन्थ उपलब्ध हैं। इन ग्रन्थों में वेदान्त-सूत्र का अणुभाष्य, भागवत की सुबोधिनी टीका, पौड्यग्रन्थ, पुरुषोत्तम सहस्रनाम तथा तत्त्वदीप निबन्ध अधिक प्रसिद्ध हैं। वल्लभाचार्य जी के पुत्र गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी ने भी वल्लभाचार्य जी के सिद्धान्तों पर प्रकाश डाला और छोटे बड़े अनेक ग्रन्थ लिखे, अपने पिताजी के अपूर्ण ग्रन्थों को पूरा किया तथा उनकी टीकाएँ कीं। इनके स्वतन्त्र ग्रन्थों में 'विद्वन्मण्डन' ग्रन्थ बड़ा महत्त्वपूर्ण है। विठ्ठलनाथ जी के पश्चात् उनके पुत्र गोकुलनाथ जी तथा पीत्र श्री हरिराय जी ने भी सम्प्रदाय-सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ लिखे हैं, परन्तु हम अपना विवेचन आचार्य वल्लभ के ग्रन्थों तक ही सीमित रखेंगे।

धर्म के दो पक्ष हैं, सिद्धान्त और आचरण। सिद्धान्त-पक्ष में वल्लभ-सम्प्रदाय की शुद्धाद्वैतवादी, ब्रह्मवादी तथा अविकृत परिणामवादी कहते हैं; आचरण-पक्ष में यह मार्ग पुष्टि-मार्ग कहलाता है। शुद्धाद्वैत का विवेचन श्री गिरिधर जी के 'शुद्धाद्वैत-मार्तण्ड' में तथा श्री रामकृष्ण भट्ट के 'शुद्धाद्वैत-परिष्कार' में विशेष रूप से हुआ है, ब्रह्मवाद का विवेचन श्री हरिराय जी और श्री ब्रजराज जी ने किया है तथा तत्त्वदीप-निबन्ध के शास्त्रार्थ-प्रकरण में, अणुभाष्य में, सिद्धान्त-मुक्तावली में और भागवत की टीका सुबोधिनी में आचार्य वल्लभ ने भी ब्रह्म के विविध रूपों पर प्रकाश डाला है। हम पहले बता चुके हैं कि आचार्य वल्लभ का मत शंकर के मत से भिन्न है। शुद्धाद्वैत का अभिप्राय है—शुद्ध च तदद्वैत च—अर्थात् शुद्ध अद्वैत माया के सम्बन्ध से रहित है। शंकर ने माया और अविद्या रूप उपाधि से युक्त ब्रह्म को कारण और कार्य बताया है, परन्तु वल्लभाचार्य ऐसा नहीं मानते। 'शुद्धाद्वैत-मार्तण्ड' में भी लिखा है:

“माया-सम्बन्ध-रहितं शुद्धमित्युच्यते बुधे ।

कार्य-कारणरूपं हि शुद्धं ब्रह्म न मायिकम् ॥”

ब्रह्मवाद का अभिप्राय यह है—सर्व ब्रह्म, इतिवाद = ब्रह्मवाद, अर्थात्—सब कुछ ब्रह्म ही है। जगत् भी ब्रह्म-रूप है और जीव भी ब्रह्म-रूप है, जैसा कि तत्त्वदीप-निबन्ध में लिखा है—

‘आत्मैव तदिदं सर्वं ब्रह्मैव तदिदं तथा ॥’^२

इसी शुद्धाद्वैत को अविकृत-परिणामवाद कहा गया है, जिसका अर्थ है कि जगत् ब्रह्म का ही परिणाम है, जो अविकृत अर्थात् विकार-रहित है। “एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म” वाली श्रुति को लेकर शुद्धाद्वैत के आचार्यों ने ब्रह्म का निरूपण किया है। इन श्रुति में ब्रह्म को एक

१ शुद्धाद्वैत-मार्तण्ड (गिरिधर जी) श्लो६ २८

२ तत्त्वदीप-निबन्ध, शास्त्रार्थ-प्रकरण-अन्तर्गत सर्व-निर्यय प्रकरण।

अक्षरब्रह्म ३—अन्तर्यामी ब्रह्म । कृष्ण का अवतार उन्होंने चतुर्व्यूहात्मक तथा रसात्मक, दोनो रूपों से माना है । परब्रह्म पूर्ण पुरुषोत्तम अपने अक्षर-धाम तथा अपनी शक्तियों सहित अवतार लेता है, इसलिये ब्रजभूमि को भगवान् का लीलाधाम अथवा गोलोक का अवतार माना है और उसको मायिक जगत् से परे माना है ।

हम पहले कह चुके हैं वल्लभाचार्य जी ने जीव को अश और परमात्मा को अशी माना है । जिस प्रकार अग्नि से चिनगारियाँ निकलती हैं, उसी प्रकार सच्चिदानन्द अक्षर ब्रह्म के विद् अश से असरूप जीव निकले और सद् अश से जड प्रकृति, तथा आनन्दाश से उसके अन्तर्यामी रूप निकले । श्रीमद्भगवद्गीता में भी जीव को उसका अश माना गया है । अणु-भाष्य में वल्लभाचार्य ने लिखा है •

अस्य जीवस्यैश्वर्यादितिरोहितम् ।*

अर्थात्—भगवान् की इच्छा से जीव के ऐश्वर्य आदि छै गुण तिरोहित हो जाते हैं । ऐश्वर्य के तिरोभाव से दीनता, पराधीनता, वीर्य के तिरोभाव से सब प्रकार के दुःख, यश के तिरोभाव से हीनता, श्री के तिरोभाव से जन्म-मरण-विषयक आपत्तियाँ, ज्ञान के तिरोभाव से अहद्युद्धि और सब पदार्थों का विपरीत-ज्ञान तथा वंराग्य के तिरोभाव से विषयो में आसक्ति हो जाती है । आनन्दाश का तिरोभाव तो पहले से ही हो जाता है ।

वल्लभाचार्य ने जीव को अणुमात्र माना है, जो गंध की भाँति सम्पूर्ण शरीर में फंला हुआ है; उसका चैतन्य-गुण सर्व-शरीरव्यापी है ।^२ जीव असरूप, नित्य और सनातन है । जीव में अपने अशी के सब गुण हैं । अविद्या माया के कारण जीव वद्धावस्था में रहता है और ऐश्वर्य आदि गुणों का उसमें से तिरोधान हो जाता है । उस समय जीव अनेक योनियों में भ्रमता फिरता है । वल्लभाचार्य ने श्रुतियों से प्रमाण देकर जीव अणुत्व और आनन्त्य सिद्ध किया है ।^३

जीव-सृष्टि दैवी और आसुरी दो प्रकार की मानी गई है । दैवी जीव-सृष्टि पुष्टि तथा मर्यादा-भेद से दो प्रकार की है । पुष्टि सृष्टि के जीव चार प्रकार के होते हैं और उनको उत्पत्ति पुरुषोत्तम के अङ्ग से मानी गई है । इस सृष्टि के जीवों के चार प्रकार ये हैं—शुद्ध-पुष्टि, पुष्टि-पुष्टि, मर्यादा-पुष्टि तथा प्रवाही-पुष्टि ।

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, वल्लभाचार्य ने जड़-जगत् की उत्पत्ति अक्षर-ब्रह्म के सद् अश से मानी है । ब्रह्म की रमण करने की कामना ही उसका कारण है, अर्थात्—भगवान् स्वयं ही जगत् के रूप में प्रकट हुए हैं । जैसे स्वर्ण से कटक कुण्डलादि बनते हैं, उसी प्रकार ब्रह्म से यह जगत् बना है, इसलिये भगवान् की क्रीड़ा का उपकरण रूप जगत् भी आनन्दरूप है । क्रीड़ा आधार के बिना सम्भव नहीं, अतः आधारत्वेन जड़-जीवात्मक सच्चिदश से सत् रूप प्रपञ्च का आविर्भाव किया है । यह दृश्यमान जगत् पूर्ण पुरुषोत्तम भगवान् का ही आविर्भाव है । इस प्रकार काष्ठवह्नि-न्याय से आविर्भूत और अनाविर्भूत दोनो स्वरूपों में ही जगत् सत्य, ज्ञान और अनन्त लक्षण लक्षित ब्रह्मरूप सच्चिदानन्दन स्वरूप वा भगवत्स्वरूप है । सिद्धान्त-मुक्तावली में वल्लभाचार्य जी कहते हैं—

१ अणुभाष्य अ० ३ पा० २ सू० ५

२ जीवस्य हि चैतन्य गुणः स सर्व-शरीरव्यापी । अणुभाष्य २।३।२५

३ बालाग्रशतभागस्य शतथा कल्पितस्य तु ।

भागो जीव स विज्ञेय स चानन्त्याय कल्पते ॥

“परब्रह्म तो श्रीकृष्ण ही हैं। सच्चिद् गणितानन्द अक्षर ब्रह्म है, जो दो प्रकार का है, जगत्स्वरूप और उससे भिन्न। जगद्रूप के विषय में विवाद करने वालों के अनेक मत हैं। कोई इसे मायाविष्ट वताता है और कोई त्रिगुणात्मक, कोई इसे ईश्वरकृत मानता है और कोई अनादि। वास्तव अक्षर ब्रह्म ही जगद्रूप है जो गङ्गा के जल के सदृश है, अर्थात्—जलरूप और दूसरा तीर्थ-रूप।^१

प्रणुभाष्य में आचार्य जी लिखते हैं, “ब्रह्म ही इम जगत् का निमित्त कारण है और वही इसका उपादान कारण है।”^२ यह जगत् अविद्युत परिणामी है, अर्थात्—यह रूप बदलने पर भी लय होने के अनन्तर शुद्ध ब्रह्मरूप में आ जायेगा। सृष्टि के विकास के विषय में श्रीवल्लभाचार्य जी मानते हैं कि सच्चिदानन्द पूर्ण पुरुषोत्तम अपनी इच्छामात्र से सत्, चित् तथा गणितानन्द अक्षर ब्रह्म बनता है। उसके चिद्रूप से जीव रूप पुंष और मद् ग्रश से प्रकृति का प्रादुर्भाव होता है। पुरुष और प्रकृति के साथ महत्त्व, अहंकारादि अन्य २६ तत्त्वों का आविर्भाव होता है। इन २८ तत्त्वों से युक्त अण्डरूप सृष्टि में परब्रह्म जब अन्तर्यामी रूप से प्रवेश कर उसका संचालन करता है, तभी अनेक रूपात्मक सृष्टि का प्रसार होने लगता है। इस अण्ड-सृष्टि को विराट् पुरुष भी कहा गया है। अक्षर, काल, कर्म और स्वभाव ये सृष्टि-कार्य ब्रह्म के ही स्वरूप हैं और इनकी गणना सृष्टि के २८ तत्त्वों में नहीं की गई है।^३

वल्लभाचार्य ने संसार का सम्बन्ध जीव से बताया है। जगत् सत्य है, क्योंकि वह ब्रह्म का अविद्युत परिणाम है, संसार जीवकृत होने के कारण ही झूठा है—

प्रपञ्चो भगवत्कार्यस्तद्रूपो माययाऽभवत् ।

तच्छक्त्याऽविद्यया त्वस्य जीवसंसार उच्यते ॥

त० दी० नि० शास्त्रार्थ प्रकरण, २६

संसार को जीव ने अपनी अविद्या माया से रचा है। इसका उपादान-कारण अविद्या और निमित्त-कारण जीव है। अहंता-ममतात्मक कलना का नाम ही संसार है। जब जीव अज्ञान से दूट जाता है तो उसके संसार का लय हो जाता है, किन्तु जगत् का लय भगवान् की इच्छा पर निर्भर है। श्रीमद्भागवत में लिखा है, “यह संसार गुणों और कर्मों के कारण होने वाला जन्म-मरण का चक्र है। यद्यपि यह अज्ञान-मूलक एव मिथ्या है, तथापि जीव को रस की प्रतीति स्वप्न के समान हो रही है।”^४ वल्लभाचार्य जी ने माया के दो रूप बताये हैं—विद्या-माया और अविद्या-माया। जीव, माया के अधीन है, अविद्या-माया जीव के बन्धन का कारण है और विद्यामाया मुक्ति का। अविद्यामाया के कारण ही जीव को अज्ञान होती है, उसमें अहंता ममता के भाव आते हैं। माया दो प्रकार से अम उत्पन्न करती है, एक तो विद्यमान को प्रकाशित नहीं होने देती, और दूसरे अविद्यमान को प्रकाशित

१ सिद्धान्त मुक्तावली, श्लोक ३, ४, ५

२ प्रणुभाष्य ३।२।१७

३ तत्त्वदीप निबन्ध, सर्वनिर्यय प्रकरण।

४ श्रीमद्भागवत् ७।७।२७

करती है।^१ शास्त्रार्थ प्रकरण में आचार्य जी ने माया को पञ्चपर्वी कहा है।^२ ये पाँच पर्व—अन्त करण, प्राण, इन्द्रिय, देह और स्वरूप नाम के अभ्यास हैं। स्वरूपाम्बास मे जीव यह बिल्कुल भूल जाता है कि वह भगवान् के चेतन रूप का अंश है। इस अविद्या का नाश भगवान् की कृपा के बिना सम्भव नहीं है। भगवान् की कृपा होने पर जब जीव दुःख से छूट जाता है और उसे नित्यानन्द की प्राप्ति हो जाती है, तब वह मुक्त हो जाता है।^३

वल्लभ-सम्प्रदाय मे मुक्त जीव के अधिकार और साधन के अनुसार मुक्ति की अनेक अवस्थाएँ मानी हैं। नित्यानन्द की प्राप्ति ही मुक्ति है। विद्या के द्वारा जब अविद्या का नाश हो जाता है तो देह इन्द्रिय आदि का अभ्यास मिट जाता है और जीव ससार के दुःख से छूट जाता है। जब तक जीव के प्रारब्ध कर्म नष्ट नहीं हो जाते अथवा उसे भगवान् की अनुकम्पा प्राप्त नहीं होती, तब तक उसका देहाभाव विद्यमान रहता ही है। प्रभु की कृपा के पात्र पुष्टि मार्गी भक्त के प्रारब्ध कर्म बिना भोग के ही नष्ट हो जाते हैं।^४ वह इस स्थूल देह को छोड़ देता है और भगवान् की लीला के उपयुक्त देह को प्राप्त कर लेता है। भक्ति के द्वारा ही मुक्ति सरलता से प्राप्त हो सकती है, क्योंकि ज्ञान और योग के उपाय और साधन कष्ट-साध्य हैं। वल्लभाचार्य जी ने सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य और सायुज्य मुक्ति-अवस्थाओं के अतिरिक्त स्वरूपानन्द की एक अवस्था और मानी है, जब मुक्त-जीव भगवान् की लीला का साक्षात् रूप से अनुभव करता है। वल्लभ-सम्प्रदाय में इसी को अधिक महत्त्व दिया है और गोकुल को वैकुण्ठ से भी उच्च माना है। भगवान् के सयोग-विप्रयोगात्मक रस रूप के उपासक श्रीवल्लभाचार्य इस अवस्था में सयोग और वियोग—दोनों ही रसों की अनुभूति करते हैं, इसी लिए उन्होंने सायुज्य-मुक्ति की लयात्मक और प्रवेशात्मक—दो अवस्थाएँ मानी हैं। श्रीमद्भागवत की भाँति उन्होंने 'सद्योमुक्ति' और 'क्रममुक्ति' भी स्वीकार की हैं। सद्योमुक्ति के अधिकारी पुष्टि-पुष्ट भक्त होते हैं, जिन्हें भगवान् आनन्द विग्रह देकर अपनी नित्य रसात्मक लीला में ग्रहण करते हैं। क्रम-मुक्ति ज्ञानमार्गियों को प्राप्त होती है। अणुभाष्य के चौथे अध्याय में मुक्ति और पुनरावृत्ति के विषय पर विस्तार पूर्वक विचार किया गया है। विरह की अवस्था को इस सम्प्रदाय ने बड़ा महत्त्व दिया है क्योंकि उस अवस्था में ही भक्त और भगवान् का एकीकरण होता है। वह भी एक सायुज्य-अवस्था ही है। भगवान् का अनुग्रह ही जीव की मुक्ति में विशेष कारण बनता है, जैसा अनुग्रह जिस जीव पर होता है उसी के अनुसार अलौकिक शरीर मे प्रवेश कर मुक्त जीव भगवान् की लीला का आनन्द लेता है।^५

हम पहले कह आये हैं कि चैतन्य-सम्प्रदाय वालों ने वृन्दावन को बहुत महत्त्व दिया है और उसी को भगवान् कृष्ण की नित्य लीला का स्थल बताया है। वल्लभ-सम्प्रदाय मे गोकुल का महत्त्व है और अक्षर-ब्रह्म के लीला-धाम का नाम गोकुल, गोलोक या वृन्दावन कहा गया है, जहाँ भगवान् अपनी आनन्द-प्रसारिणी शक्तियों के साथ लीला करते हैं। ब्रज,

१ श्रीमद्भागवत २।६।३३

२ पञ्च पर्वी त्वविधेय मदद्धो याति ससृतिम्।

विषयाऽविद्यानाशे तु जीवो मुक्तो भविष्यति। त० दी० नि० शा० प्र० ३६।

३ त० दी० नि० शास्त्रार्थ प्रकरण ३७, ३८।

४ अणुभाष्य ४।१।१७।

५ वही ४।४।७

वृन्दावन अथवा गोकुल—नित्यलीला-धाम गोलोक का अवतरित रूप है। वल्लभाचार्य जी ने गोकुल को महत्ता वैकुण्ठ से भी अधिक मानी है।^१ इसीलिये वल्लभ-सम्प्रदायी भक्त इसी गोलोक की प्राप्ति को अपनी साधना का परम लक्ष्य मानता है।

श्रीकृष्ण-लीलाओं का आध्यात्मिक पक्ष तथा प्रतीकार्य

भगवान् की त्रिविधात्मक शक्ति का सूत्र तो विष्णु-पुराण से लिया गया है, परन्तु ब्रह्म के स्वरूपो का जैसा विस्तार और समन्वय श्रीमद्भागवत में है, वैसा अन्यत्र नहीं। इसीलिये वैष्णव-धर्म में श्रीमद्भागवत को प्रामाणिक माना गया है, विशेषकर वगाल के सभी वैष्णव-सम्प्रदाय भागवत को लेकर चले हैं। भागवत में वर्णित कृष्ण-लीलाओं को लेकर चैतन्य महाप्रभु के शिष्य—वृन्दावन के गोस्वामियों ने बड़े-बड़े रूपक वांचे हैं। इस विषय में सनातन गोस्वामी का 'वृहद्-भागवतामृत' तथा रूप-गोस्वामी का 'लघु-भागवतामृत' विशेष उल्लेखनीय हैं। 'लघु-भागवतामृत' में अवतारो का विशद विवेचन है। रूप गोस्वामी ने कृष्ण को पूर्णवितार माना है और उनकी लीलाओं को नित्य-लीला कहा है। जीव गोस्वामी ने अपने 'कृष्ण-मंदम' में इस विषय को और भी विस्तार दिया है। भगवान् की नित्य-लीला प्रकट और अप्रकट, दोनों रूपों में रहती है। प्रकट लीला में वे भक्तों के सम्मुख प्रकट होते हैं और यह लीला उनकी शक्ति ही का कार्य है। इस लीला में भगवान् वृन्दावन, मथुरा और द्वारका में विहार करते हैं परन्तु नित्य-लीला में अपने नित्य-धाम वृन्दावन में रहते हैं, जहाँ उनका केवल द्विभुज रूप है और वह केवल अपनी शक्ति-स्वरूपा एक गोपी से विहार करते हैं। मथुरा में वे वासुदेव, और द्वारका में प्रद्युम्न और अनिरुद्ध रूप हो जाते हैं। यशोदा के वे नित्य पुत्र हैं और देवकी के पुत्र केवल प्रकट-लीला में ही होते हैं। वृन्दावन से उनका कभी वियोग नहीं होता, क्योंकि वह उनका गोलोक है। लीला भगवान् की देवी शक्ति का ही एक स्वरूप है और उसके प्राकृत और अप्राकृत दो भेद हैं। वृन्दावन से कृष्ण का वियोग केवल प्राकृत-लीला में है, जो केवल स्थूल रूप से वियोग माना गया है। सूक्ष्म रूप से प्राकृत-लीला में भी उनका वृन्दावन से नित्य सम्बन्ध है, जो दो प्रकार का है—याविर्भाव और अगति। अप्राकृत-लीला में भी कृष्ण का वृन्दावन से नित्य-सम्बन्ध रहता है। इसलिए वृन्दावन में ही माधुर्य-भाव की पूर्णता है। इस माधुर्य-भाव में कृष्ण का ऐश्वर्य, क्रीडा, वेणु तथा स्वरूप सम्मिलित है।

रूप गोस्वामी ने 'लघु-भागवतामृत' में भक्तों का कोटियाँ गिनाई है और पद्म-पुराण तथा श्रीमद्भागवत का आधार लेकर अनेक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। भगवान् कृष्ण के स्वरूप की भाँति उनके परिकरों का भी पूर्ण विवेचन किया गया है। द्वारका तथा मथुरा में भगवान् के परिकर यादव हैं, तथा वृन्दावन और गोकुल में गोप और गोपियाँ। ये परिकर भी कृष्ण की भाँति प्राकृत और अप्राकृत हैं। गोकुल और वृन्दावन में गोप-गोपियों का सम्बन्ध नित्य-सम्बन्ध है, जिनमें अलौकिकता का भाव है। जीव गोस्वामी ने कृष्ण और गोपियों के सम्बन्ध को शुद्ध सात्विक सम्बन्ध माना है और जार-नुद्धि का विश्लेषण भी इसी रूप से किया है।

चैतन्य महाप्रभु के शिष्यों ने वैष्णव-सम्प्रदाय को शास्त्रीय रूप देने में बहुत अधिक योग दिया। यों तो उनके शिष्य वृन्दावन के छँ गोस्वामी थे और सभी ने इस विषय में योग दिया है, परन्तु सनातन रूप और जीव का कार्य बड़ा महत्त्वपूर्ण है। सनातन और रूप, दोनों

सहोदर थे और जीव गोस्वामी उनके भ्रातृज । इन्होंने १५ वीं शताब्दी के अन्तिम वर्षों में ग्रन्थ लिखने प्रारम्भ किये और सोलहवीं शताब्दी के मध्य तक उनका यह लेखन-कार्य चलता रहा । बुन्दावन के प्रायः सभी सम्प्रदाय उनसे प्रभावित हुए हैं । वल्लभ-सम्प्रदाय के सिद्धान्तों का अध्ययन करने से यह बात स्पष्ट भलक जाती है कि सिद्धान्त रूप से वल्लभ-सम्प्रदाय चैतन्य-सम्प्रदाय से बहुत अधिक प्रभावित हुआ है । कृष्ण-लीला का अध्यात्मिक पक्ष थोड़े बहुत अन्तर से प्रायः चैतन्य-सम्प्रदाय से ही लिया गया है । वल्लभाचार्य जी के पश्चात् गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने तो अपने सम्प्रदाय का विस्तार पर्याप्त मात्रा में चैतन्य-सम्प्रदाय के आधार पर ही किया । श्री वल्लभाचार्य ने श्रीमद्भागवत को समाधि-भाषा कहकर प्रस्थान चतुष्टय में सम्मिलित किया । उन्होंने तत्त्वदीप निबन्ध, दशम स्कन्ध की अनुक्रमणिका तथा सुवोधिनी में श्रीमद्भागवत का रहस्य प्रतिपादित किया है और भागवत के सात प्रकार के अर्थ बताये हैं—चार प्रकार के भागवतार्थ-प्रकरण में, और तीन प्रकार के सुवोधिनी में । सम्पूर्ण ग्रन्थ भगवान् का मूर्तिमान् स्वरूप है, और दशम स्कन्ध सारे ग्रन्थ का रहस्य होने के कारण हृदय माना गया है । दशम स्कन्ध के अध्यायों की भी उन्होंने सङ्गति लगाई है । अन्तिम तीन अध्यायों को प्रक्षिप्त मानकर शेष २७ अध्यायों को पाँच प्रकरणों में विभाजित किया है—जन्म-प्रकरण, तामस-प्रकरण, राजस-प्रकरण, सात्त्विक-प्रकरण और गुण-प्रकरण । तामस-प्रकरण में उन्होंने पूर्ण रूप से आध्यात्मिकता का आरोप किया और युगलगीत तक का विषय इस प्रकरण में माना है ।

वल्लभ-सम्प्रदाय में भगवान् कृष्ण को पूर्णवितार मानकर उनके चार व्यूह माने हैं—वासुदेव, सकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध । इन चारों के कार्य पृथक्-पृथक् हैं । पूर्ण-पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण का अवतार उन्होंने दो जगह माना है—श्री वसुदेव-देवकी के यहाँ, और श्री नन्द-यसोदा के यहाँ । दोनों जगह श्रीकृष्ण का जन्म व्यूह सहित ही हुआ है । कहीं व्यूह का प्राकट्य कार्य से है और कहीं स्वरूप से । वसुदेव-देवकी के यहाँ चारों व्यूह स्वरूप से प्रकट हैं, अर्थात्-भगवान् ने ब्रज में अपने व्यूहों का स्वरूप छिपा कर रखा है, किन्तु व्यूहों का कार्य किया है और मथुरा में भगवान् ने अपने व्यूहों का स्वरूप भी प्रकट किया है और कार्य भी । अतएव भगवान् ने वसुदेव जी के यहाँ अपने चतुर्भुज स्वरूप का दर्शन कराया । श्रीहरिराय के 'स्वरूप-निर्णय' में कृष्ण के सयोग-विप्रयोगात्मक रसरूप स्वरूप की व्याख्या विस्तार से की गई है । गोपियाँ नित्य-सिद्धा, श्रुतिरूपा और अग्निकुमार स्वरूपा बताई गई हैं । इस प्रकार भगवान् की लीला को आध्यात्मिक रूप दिया गया है ।^१

प्रतीकार्थ

राधा, गोपी, मुरली तथा रास

पिछले अध्याय में राधा का विवेचन करते हुए हमने बताया है कि राधा भगवान् की आरुहादिनी शक्ति है । चैतन्य-सम्प्रदाय में राधा को बहुत अधिक महत्त्व दिया गया है और चैतन्य-महाप्रभु को राधा और कृष्ण का सयुक्त रूप माना है । वल्लभाचार्य के सिद्धान्त-ग्रन्थों में राधा का इतना विवेचन नहीं है, जितना उनके पश्चात् लिखे गए सम्प्रदाय-ग्रन्थों में । सम्भवतः यह प्रभाव चैतन्य तथा निम्बार्क-सम्प्रदाय का है । निम्बार्क-सम्प्रदाय में युगलरूप की उपासना की जाती है । 'भागवत-सन्दर्भ' में जीव-गोस्वामी ने राधिका को भगवान् की स्वरूप-

१ स्वरूप-निर्णय (हरिराय जी)

शक्ति माना है। यह स्वरूप-शक्ति भगवान् के विभिन्न लीला-स्वलो पर विभिन्न स्वरूप धारण करती है। मथुरा तथा द्वारका में इस स्वरूप-शक्ति का नाम 'महिषी' है, जो सोलह हजार रानियों के लिये प्राया है। इन सोलह हजार में से आठ भगवान् की पट्टमहिषी हैं। वृन्दावन में भगवान् को स्वरूप-शक्ति ब्रजदेवियों के रूप में प्रकट हुई है, जो भगवान् की आत्मादिनी शक्ति राधिका के शरीर से ही उत्पन्न हुई है। इस प्रकार राधिका को जीव गोस्वामी ने प्रधान स्थान दिया है।^१ 'प्रीति-सदर्भ' में उन्होंने राधिका का प्रेमोत्कर्ष पराकाष्ठा पर माना है और उसे सर्वश्रेष्ठ भक्त ग्रथवा परिकर के रूप में ग्रहण किया है। भागवत की अन्यतमा सखी को ही वे राधिका मानते हैं।^२

पुराण-साहित्य में भी गोपिकाओं के विषय में इसी प्रकार के आध्यात्मिक आरोप मिलते हैं, जिसका विवेचन हम पहले कर चुके हैं। विशेषकर पद्मा पुराण के पाताल-खण्ड के तितालीसवें अध्याय में उन्हें श्रुति-स्वरूपा और मुनि-स्वरूपा कहा गया है। भागवत में इस प्रकार के अनेक संकेत हैं। भगवान् के समान गोपियाँ भी परम रसमयी और सच्चिदानन्दमयी मानी गई हैं। साधना की दृष्टि से उन्होंने न केवल जड़ शरीर का ही त्याग किया, अपितु सूक्ष्म शरीर से प्राप्त होने वाले स्वर्ग तथा कैवल्य से अनुभव होने वाले मोक्ष की भी उपेक्षा कर दी। भागवतकार ने लीलामय कृष्ण को तीन प्रकार का माना है। कुरुक्षेत्र में श्रीकृष्ण पूर्ण रत्न और ज्ञान-शक्ति प्रधान हैं, द्वारका और मथुरा में श्रीकृष्ण पूर्णचित् और क्रिया-प्रधान हैं तथा वृन्दावन में वे पूरुणानन्द और इच्छा-शक्ति प्रधान हैं। इसीलिए लीला को *Playing in the infinite* कहा है। भगवान् कृष्ण की सभी लीलाओं में अध्यात्म का आरोप किया गया है। श्रीमद्भागवत में इस अध्यात्म-तत्त्व का निर्देश स्थान-स्थान पर मिलता है, जिससे स्पष्ट हो जाता है कि भगवान् की सारी लीलाएँ प्रच्छन्न रूप से किसी न किसी उद्देश्य को लेकर की जा रही थीं। गोप-गोपिकाएँ आदि सभी प्रच्छन्न रूप में, असाधारण ग्रथवा अति-मानव थे। यहाँ तक कि असुर भी किन्हीं विशेष प्रयोजनों तथा कारणों से उस लीला पुरुषोत्तम नटवर के सम्पर्क में आते थे। माखन-चोरी, उलूखल-बन्धन, दामोदर-लीला, चीर-हरण, रास-लीला, वेणु-वादन आदि सब पर ही आध्यात्मिक आरोप हुए हैं। गोपियों के पूर्व-जन्म की कथाएँ तो पुराणों में भरी पड़ी हैं। इन गोपियों ने भगवान् के लिये कल्पों तक साधना करके गोपीतन प्राप्त किया था और उनकी अभिलाषा पूर्ण करने के लिए ही भगवान् ने लीलाएँ की। श्रीमद्भागवत में भगवान् ने स्वयं गोपियों से कहा है, 'हे गोपियों, तुमने लोक और परलोक के सारे बन्धनों को काटकर मुझ से निष्कण्ठ प्रेम किया है। यदि मैं तुम में से प्रत्येक के लिये अलग-अलग अनन्तकाल तक जीवन धारण करके तुम्हारे प्रेम का बदला चुकाना चाहूँ, तो भी नहीं चुका सकता। मैं तुम्हारा श्रेणी हूँ और श्रेणी ही रहूँगा।'^३

चीर-हरण और रास-लीला को साम्प्रदायिकों ने बड़ा महत्त्व दिया है और वेणु में भगवान् का अविच्छिन्न सम्बन्ध माना है। आचार्य वल्लभ ने 'वेणुगीत' का विषय दशम स्कन्ध के तामस प्रकरण के अन्तर्विभाग प्रमेय-प्रकरण में माना है। इन तामस प्रकरण के चार विभाग किये हैं—प्रमाण, प्रमेय, साधन और फल। प्रमाण-प्रकरण में प्रभु अपने

१ भागवत मन्दर्भ (जीव गोस्वामी)

२ प्रीति सन्दर्भ (जीव गोस्वामी)

३ भागवत १०।३२।२२

नि साधन भक्तो के निरोध के लिये प्रेम-दान करते हैं, फिर प्रमेय में वह प्रेम विकसित होकर आसक्ति रूप बन जाता है और साधन में भक्तिमार्गीय साधन द्वारा वह व्यसनावस्था को प्राप्त हो जाता है। इस अवस्था में शुद्ध भक्ति का फल प्रभु के साथ रमण; अर्थात् रास-लीला होती है। इस प्रकार वल्लभाचार्य ने तामस-प्रकरण के चारो अन्तर्विभागो की परस्पर सगति दिखाई है। इन्हें भक्ति की चार अवस्थाएँ, अर्थात् स्नेह, आसक्ति, व्यसन और तन्मयता कहा जा सकता है। 'वेणुगीत' ब्रज-भक्तो की आसक्ति का वहिरुद्गम कराने का प्रयास है। सगीत, काव्य और भक्ति, सभी दृष्टियों से वेणुगीत बड़ा महत्त्वपूर्ण है। इस सूत्र को ग्रहण करके हिन्दी, गुजराती और मराठी के कवियों ने न जाने कितने काव्य लिखे हैं? इस गीत-सूत्र में भक्ति-मार्ग का अत्युत्तम सिद्धान्त गुम्फित है। इसमें भगवान् स्वयं अपने शब्द द्वारा चराचर सृष्टि को तल्लीन करते हैं। सगीत का महत्त्व भी इस गीत से प्रकट होता है। सगीत का महत्त्व और प्रभाव जगत् के समस्त साहित्य में बताया गया है। ग्रीक-साहित्य में Orphense का वर्णन है, जो सगीत के प्रभाव से चराचर जगत् को हिला देता, समुद्र की उद्वलती तरंगो को शान्त कर देता, वायु के वेग को रोक सकता और पर्वतों को गति दे सकता था। मिल्टन ने अपने 'पैराडाइज लॉस्ट' में भी यही लिखा है कि—'जब ईश्वर ने इस सृष्टि की रचना की तो पहले विखरे हुए महाभूतों को सगीत के द्वारा एकत्र किया और फिर सृष्टि रची।' झाइडन ने इसी बात को अपने 'सेंट-असीलिया' की प्रार्थना के गीत में दिखलाया है कि—'सगीत में केवल वस्तु के सर्जन करने की ही नहीं, किन्तु लय करने की भी शक्ति है।' स्टीवेन्सन ने अपने 'Pans Pipes' (पॅन्स पाइप्स) नामक लेख में वशी बजाते हुए 'पॅन्'—अर्थात्—प्रकृति-देव की कल्पना की है। भागवतकार ने भी इसी प्रकार वेणुगीत में सगीत की अलौकिक शक्ति का परिचय कराया है। सूरदास ने मुरली विषयक इतने पद लिखे हैं कि वे एक अलग खण्ड-काव्य का रूप धारण कर सकते हैं।

वेद में भगवान् के दो स्वरूप बताये गए हैं—नाम और रूप। वेणु-गीत भगवान् के नामात्मक स्वरूप का बोध कराता है। वेणु शब्द में व+इ+अणु, इस प्रकार तीन अक्षर हैं। 'व' का अर्थ—ब्रह्म का सुख, 'इ' का अर्थ—काम का सुख, और 'अणु' अर्थात्—तुच्छ। इस प्रकार जिस सुख के सामने सासारिक तथा आध्यात्मिक सुख अणु, अर्थात् तुच्छ हो जाते हैं, उसे वेणु कहते हैं। वेणु में सात छेद हैं, उनमें से छे छेद तो भगवान् के ऐश्वर्य, वीर्य, यश, श्री, ज्ञान और वैराग्य के द्योतक हैं एक सातवाँ उपयुक्त छेँ धर्मों से युक्त अप्राकृत देहधारी स्वयं भगवान् का बोध कराता है। श्री वल्लभाचार्य जी ने अपनी 'सुबोधिनी' टीका में वेणु-गीत का बड़े विस्तार के साथ अर्थ किया है और सारे ही गीत को प्रभु में आसक्ति द्वारा निरोध सिद्ध कराने के लिये बताया है। इस गीत के कुल २० श्लोक हैं। पहले श्लोक में वर्णित वृन्दावन-प्रवेश और दूसरे में वर्णित वेणु-कूजन गोपियों की आसक्ति को उद्दीप्त करने वाले हैं। 'वृन्दा' का अर्थ भक्ति और 'वन' का प्रदेश है, इसलिये 'वृन्दावन' का अर्थ हुआ 'भक्ति का प्रदेश।' आगे स्वरूप के प्रति गोपियों की आसक्ति कराने के लिये भगवान् भी मन और कर्म को छोड़कर भक्ति के प्रदेश में प्रवेश करते हैं। इसलिये पहले श्लोक में वृन्दावन-प्रवेश का वर्णन है। वहाँ प्रवेश करने पर भगवान् गोपियों को अलौकिक साधन से आसक्ति का दान करते हैं। इस प्रकार पहले दो श्लोकों में स्थान और साधन की अलौकिकता बताकर तीसरे श्लोक में अनन्यभाव से आसक्त गोपियों द्वारा भगवान् के स्वरूप और लीला का वर्णन कराया है। यह वर्णन 'विद्या', अर्थात् स्वरूप और लीला—

के ज्ञान के बिना नहीं हो सकता, इसलिये फिर विद्या का वर्णन है। 'वल्लभाचार्य ने विद्या के पाँच प्रकार माने हैं—सांख्य, योग तप, वैराग्य और भक्ति। 'रमण प्रभु ही भेरे तर्कस्व हैं,' इस निश्चय का नाम ही सांख्य है। अन्त करण की वृत्तिमान का प्रभु में लगा रहना ही योग है। भगवान् के विरह में ताप और क्लेश का अनुभव करना तप है। एक प्रभु को छोड़कर अपर वस्तु में चित्त न जाय, इसका नाम वैराग्य है। ऐसी ग्रासक्ति, जिसमें लेश-मात्र भी लोक-ग्रासक्ति (सामारिक मोह) न हो, भक्ति कहलाती है। इस विद्या का फल प्रभु हैं और उन प्रभु के स्वरूप का वर्णन वेणु-गीत के नातवें श्लोक में बीसवें श्लोक तक किया है। वेणु-गीत का तात्पर्य भक्ति-मार्ग की स्थापना है। भागवत में वेणु का प्रभाव बतलाते हुए लिखा है—

अम्पन्दन गतिमता पुलकस्तरुणाम् ।^१

अर्थात्—बासुगे की तान से, मनुष्यों की तो बात ही क्या, सभी चलने वाले चेतन पशु-पक्षी और जट नदी आदि फिर हा जाते हैं तथा अचल वृक्षों को भी रोमाञ्च हो आता है।

चौर-हरणलीला के विषय में भी अनेक प्रकार से आध्यात्मिकता का आरोप किया गया है। यद्यपि श्रीकृष्ण की आयु चौर-हरण लीला के समय केवल आठ-नौ वर्ष की थी और इस अवस्था में कामोत्तेजना का प्रश्न उपस्थित ही नहीं होता। अध्यात्मवादी व्यक्ति इस लीला को भी भौतिक रूप में ग्रहण नहीं करते, वे तो श्रीकृष्ण को आत्मा के रूप में और गोपियों को वृत्तियों के रूप में देखते हैं। वृत्तियों का आवरण नष्ट होना ही चौर-हरण लीला है और उनका आत्म में रम जाना रास-लीला है। गोपिकाएँ ब्रह्मान्वेषणकारिणी भक्ति-साधिका हैं। अनेक जन्मों के पुण्यों के फलस्वरूप उन्हें परमात्मा श्रीकृष्ण प्राप्त हुए ह। उनकी अहंबुद्धि को लुडाने के लिये भगवान् ने यह लीला की और इसीलिए अन्त में भगवान् गोपिकाओं से कहते हैं—“हे कुमारियों, अब तुम अपने-अपने घर को लौट जाओ, तुम्हारी साधना सिद्ध हो गई है, तुम आने वाली शरद-ऋतु की रात्रि में भेरे साथ विहार करोगी, जिसके चंद्र-क्षय से तुमने यह व्रत और कात्यायनी देवी की पूजा की थी।”

चौर-हरण लीला में भगवान् ने गोपियों की साधना को पूर्ण किया है। वे कृष्ण के लिये आत्म-समर्पण करना चाहती थी, किन्तु उनके समर्पण में कमी थी। वे निरावरण रूप से श्रीकृष्ण के सम्मुख नहीं जा पा रही थी, उनमें कुछ क्लिष्टक थी। उनकी साधना को पूर्ण बनाने के लिये उन्हें निरावरण करना आवश्यक था। भक्ति की दृष्टि से भी वैधी भक्ति का पर्यवसान रागात्मिका भक्ति में है और रागात्मिका भक्ति की परिणति पूर्ण आत्म-समर्पण में। गोपियों ने वैधी भक्ति का पूर्ण अनुष्ठान किया था और उनका हृदय रागात्मिका भक्ति से परिपूर्ण था। चौर-हरण लीला से पूर्ण आत्म-समर्पण का कार्य सम्पन्न हुआ। गोपियों की इस दिव्य लीला का जीवन उच्च कोटि के साधक के लिये आदर्श जीवन है। श्रीकृष्ण जीव के एकमात्र प्राप्तव्य साक्षात् परमात्मा हैं। उनकी यह लीला अपार और अप्राकृत है। श्रीकृष्ण उनके वस्त्रों के रूप में उनके समस्त सस्कार-प्रावरणों को अपने हाथ में लेकर समीपस्थ कदम्ब-वृद्ध पर चढ़कर बैठ गए। गोपियाँ जल में थीं और

१ 'भागवत' वेणुगीत श्लोक १६

२ आतापना अर्थात् मित्र मीना रस्य चन्द्रा ।

वहाँ अपने आपको सब-व्यापक सर्वदर्शी भगवान् से प्रच्छन्न समझ रही थीं। उनकी इसी भूल का सुधार श्रीकृष्ण करना चाहते थे। हम ससार के अगाध जल में आकण्ठ मग्न हैं और भगवान् को भूले हुए हैं। भगवान् यही बताते हैं कि भक्तो ! संस्कार शून्य होकर, निरावण होकर, माया का पर्दा हटाकर मेरे पास आओ। तुम्हारा मोह का पर्दा मैंने छीन लिया है, अब तुम इस पर्दे के मोह में क्यों पड़े हो ? यह पर्दा ही तो परमात्मा और जीव के बीच बड़ा व्यवधान है, जो भगवत्प्रेम से ही दूर हो सकता है। प्रभु के सम्पर्क से वह पर्दा भी प्रसाद रूप हो जाता है। यही चौर-हरणलीला का प्रतीकार्थ अथवा आध्यात्मिक पक्ष है।

रास-लीला के विषय में भी इसी प्रकार विचार किया जा सकता है। ब्रज-लीला की पराकाष्ठा रास-लीला में है। आत्माराम श्रीकृष्ण की आत्मा राधिका हैं। वशी उनकी प्रेमरूपिणी है। जिस प्रकार बालक अपने प्रतिविम्ब के साथ क्रीडा करता है, उसी प्रकार भगवान् कृष्ण ने बहुधा विभक्त आत्मरूपिणी ब्रज-गोपिकाओं के साथ रास-लीला करने के लिये सुखमयी रजनी में सुन्दर यमुना-पुलिन पर प्रेम-वशी के शब्द से सकेत-ध्वनि की। रास शब्द का मूल रस है और रस स्वयं भगवान् श्रीकृष्ण ही हैं। जिस दिव्य क्रीडा में अनेक रस एक ही रस में होकर अनन्त-अनन्त रस का आस्वादन करें, एक रस ही रस-समूह के रूप में प्रकट होकर स्वयं आस्वाद्य, आस्वादक, लीलाधाम और विभिन्न आलम्बन एव उद्दीपन के रूप में क्रीडा करे, उसका नाम रास है। विश्व की नियमवद्ध गति को भी रास कहा गया है। विश्व में गति ही प्रधान है तथा यह गति नियमवद्ध होती है। इसी नियमवद्ध गति से विश्व का प्रादुर्भाव और इसी में विलय है। जो इसका रहस्य समझता हुआ इसमें प्रवृत्त होता है, वही इसके सच्चे आनन्द का अनुभव कर सकता है। भगवान् अपने मधुर आह्वान से प्रत्येक व्यक्ति को रास के लिए बुलाते हैं और जो अपना अहंभाव त्याग कर इस और अग्रसर होता है, वही इस आनन्द की प्राप्ति करता है।

वल्लभाचार्य जी ने भी अपनी सुबोधिनी में 'रास', 'वेशु' आदि के ऊपर विचार किया है। रास के विषय में उनका मत है कि—भगवान् ने ब्रज में लीलाएँ इसलिए की कि युक्त जीवों को ब्रह्मानन्द से मुक्त होकर भजनानन्द मिले। रास की व्याख्या करते हुए वे लिखते हैं।

“रसस्याभिव्यक्तिर्यस्मादिति, रसप्रादुर्भावार्थमेव नृत्यम्। रासक्रीडायां मनसो रसोद्गमो न तु देहस्य।”^१

अर्थात्—जिससे रस की अभिव्यक्ति हो, उसे 'रास' कहते हैं। रस के प्रादुर्भाव के लिए उसमें नृत्य का समावेश होता है। रास-क्रीडा में मानसिक रस का उद्गम होता है, देह द्वारा प्राप्त अनुभव से उस रस की उत्पत्ति नहीं होती। वल्लभाचार्य जी ने आभ्यन्तर और बाह्य, दो प्रकार का रास माना है

वाह्याभ्यन्तरभेदेन आन्तर तु पर फलम्।^२

दास्य, वात्सल्य, सख्य और माधुर्य में केवल माधुर्य भाव से ही रस की अनुभूति होती है।

१ 'भागवत' की सुबोधिनी टीका (रास प्रकरण)

२ सुबोधिनी फल प्रकरण कारिका

हम पहले सकेत कर चुके हैं कि गोपियाँ भगवान् की आनन्दरूपिणी शक्तियाँ हैं, राधा भगवान् की आत्हादिनी शक्ति है, इसलिए कृष्ण और गोपियाँ अभिन्न हैं। बल्लभ सम्प्रदाय में गोपिकाएँ रसात्मकता सिद्ध कराने वाली शक्तियों की प्रतीक और राधा रसात्मक-सिद्धि की प्रतीक मानी गई है। रासपञ्चाध्यायी के फल प्रकरण के तीसरे अध्याय में बल्लभाचार्य ने रास में प्रवेश करने वाली गोपियों को १६ प्रकार की बताया है, जो मुख्यतः तीन वर्ग की थी—१—अनन्यपूर्वा (विवाहिता तथा कुमारिका), २—अन्यपूर्वा (विवाहिता), ३—गुणातीता पहले दो प्रकार की गोपियाँ—सामस, राजस, नास्तिक तीनों गुणों के प्रभाव से तथा तीनों गुणों के मेल से नौ-नौ प्रकार की होती हैं। उन्नीसवीं गोपी निर्गुण थी। राधा का समावेश बल्लभ-सम्प्रदाय में मुख्य रूप से विठ्ठलनाथजी ने किया, जो नम्भवतः चैतन्य-सम्प्रदाय का स्पष्ट प्रभाव है।

योग की दृष्टि से भी राम का महत्त्व इसी प्रकार समझा जा सकता है। अनाहतनाद ही भगवान् श्रीकृष्ण की वशी-ध्वनि है, अनेक नाडियाँ ही गोपिकाएँ हैं, कुण्डलिनी ही राधा है और मस्तिष्क का सहस्रदल कमल ही वह वृन्दावन है, जहाँ आत्मा और परमात्मा का मुगमय मिलन होता है तथा जहाँ पहुँचकर जीवात्मा की सम्पूर्ण शक्तियाँ ईश्वरीय विभूति के साथ सुरम्य रास रचती हुई नृत्य किया करती हैं। बल्लभाचार्य ने 'राम पञ्चाध्यायी' को समाधि भाषा में लिखा कहा है, अतः इसका रहस्य अनेक दृष्टियों से इस प्रकार समझा जा सकता है—भगवान् कृष्ण आनन्दानुभूति की पूर्ण अभिव्यक्ति हैं और यह राम परम उज्ज्वल राम का एक प्रकार है। साम्प्रदायिकों ने रास को केवल रूपक या कल्पना-मात्र नहीं माना है, प्रत्युत उसे सत्य स्वीकार किया है, अन्तर केवल इतना है कि वह लौकिक स्त्री-गुणों का मिलन न था। उसके नायक थे सच्चिदानन्दविग्रह, पूर्णतया स्वाधीन, निरंकुश और स्वच्छाचारी गोपीनाथ भगवान् नन्दनन्दन, जिनकी नायिका थीं स्वयं उनकी आत्हादिनी शक्ति राधा जी और उनकी काय-झूह-रूपा धनीभूत भक्तियाँ श्री गोपीजन। इसलिए उनकी यह लीला अप्राकृत थी। भागवत में गुरुदेव जी ने इसका नमर्दन किया है।^१

राम-लीला को एक वैज्ञानिक स्वरूप भी दिया गया है। एक मुख्य केन्द्र के आकर्षण के अनुसार उसके चारों ओर गतिमान् आश्रितों की जो गति होती है, उसे राम कहते हैं, जैसे—मोर-जगत् में सूर्य केन्द्र है, उसके आसपास ग्रह और उपग्रहों की मण्डली है, जो अपने केन्द्र सूर्य के आकर्षणानुसार अपने विशेष गति में गतिमान् है। उनकी यह गति उनकी राम-लीला है। इसी प्रकार मनुष्य के अन्दर भी राम-लीला हुआ करती है, मनुष्य के शरीर में उसका केन्द्र हृदय है और विभिन्न अङ्ग उससे शक्ति-नाम करते हुए नम्र शरीर की रक्षा के हेतु अपने-अपने जो वर्तव्य करते हैं, वह भी एक राम-लीला ही है। इसी प्रकार विश्वरूप ब्रह्म में भगवान् कृष्ण परम केन्द्र हैं, प्रकृति इनकी परिधि है और जीवात्मा-भण्डाना रखाएँ हैं, जो केन्द्र में निरन्तर कर परिधि की ओर गई हैं। इन जीवात्मियों का प्रकृति की ओर जाना प्राकृत-लीला है। जीवात्मा-भण्डान इस प्राकृतिक चक्र में पडकर अपने केन्द्र को विलकुल भूल गए हैं। पौष्टि ज्ञान के द्वारा उनकी आत्म-विस्मृति दूर होती है और वे जीवात्मा-रूप नरल रखाएँ परिधि को त्यागकर अपने केन्द्र के आकर्षण से आकर्षण होकर केन्द्र की ओर जाती हैं। अपने केन्द्र की ओर

आना ही विश्व की आध्यात्मिक रासलीला है, जो नित्यप्रति होती रहती है। इसी नित्य-रास-लीला का अभिनय ब्रज में रसोत्सव के रूप में किया गया। यह अभिनय गोपीरूप जीवात्माओं का अपने परम कारण परमात्मा रूप श्रीकृष्ण के साथ युक्त होना था। यह दो भौतिक शरीरों का नहीं, आत्मा और परमात्मा का मिलन था। इसलिए इस रास-लीला में प्रवेश करने का अधिकार उसी को है, जिसने प्राकृतिक नानात्व की वासना और ममता तथा स्वोय ग्रहभाव रूप पुरुष-भाव को सर्वथा त्याग दिया है और अपनी आत्मा को भगवान् की शक्तिमात्र मानकर उनकी दी हुई वस्तु उन्हीं को समर्पित करने के लिये मदा लालायित रहता है। यही गोपी-भाव है। इस गोपीभाव में पगे हुए अपने भक्त के बिना भगवान् को चैन नहीं पडता और जब भगवान् यथा समय उसका आह्वान करते हैं तो दोनों का मिलन होता है, जिसे राम-लीला कहते हैं। इस रास-लीला को बाह्यरूप से भी अभिनीत करके भगवान् श्रीकृष्ण ने भावि-भक्तों के हितार्थ प्रस्तुत किया, जहाँ गोपियाँ आत्म-समर्पण की मूर्तियाँ थीं और भगवान् श्रीकृष्ण स्वयं परमेश्वर थे। आत्मा और परमात्मा का यह मिलन बाहर से बाँह पकडने के समान है, जिससे दोनों मुक्त हो जाते हैं, जैसे—भगवान् श्रीकृष्ण ने गोपियों के हाथों को अपने हाथ में लेकर उनसे नृत्य कराया, उसी प्रकार समर्पितात्मा भक्त की सारी चेष्टाएँ और क्रियाएँ भगवान् के द्वारा ही संचालित होती हैं। दोनों की भाव-गति एक हो जाती है और उसका कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं रहता। भगवान् उसका निमित्तरूप से विश्वलीला से विश्व-हितार्थ यन्त्रवत् उपयोग करते हैं। यही रासलीला का यथार्थ भाव और रहस्य है।

सूरदास जी का दार्शनिक पक्ष

सूरदास जी तत्त्वतः दार्शनिक नहीं थे। वे तो सत, भक्त और सिद्ध कवि थे। उनका लक्ष्य दार्शनिक सिद्धान्तों की विवेचना नहीं था। भगवान् की भक्ति में विभोर हुए उनके हृदय की तन्त्री से जो राग स्वतः निर्गत हुए, उन्हीं का सकलन 'सूरसागर' है। परन्तु महात्मा सूरदास एक विशेष सम्प्रदाय में दीक्षित थे—और उसी की सेवा-पद्धति को जो उस सम्प्रदाय का आचरण-पक्ष है, उन्होंने अपनाया था—इसलिए उसके सिद्धान्त-पक्ष से भी सूरदास जी अवश्य प्रभावित हुए होंगे। सूर-साहित्य की पृष्ठ-भूमि में हम लिख चुके हैं कि उनसे पहली चार-पाँच शताब्दियाँ उत्तरी भारत के धार्मिक आन्दोलन के इतिहास में विशेष महत्त्व रखती हैं। भारतीय शास्त्र में वह टीकाओं का युग कहा जाता है। सम्भवतः ये भारतीय सस्कृति को बचाये रखने के लिए टीकाकारों के प्रयत्न थे। बौद्ध-धर्म का नया रूप देश में उपस्थित हो चुका था। नाथ-पन्थी योगियों की निरञ्जनी शाखा और सूफियों के मेल से एक नई धारा निकल पड़ी थी, जो एक ओर तो योग-मार्ग को पकड़े हुए थी, और दूसरी ओर प्रेम और भक्ति के तत्त्वों को अपनाएँ हुए थी। उधर दक्षिण भारत से उमड़ती हुई भक्ति-धारा ने सारे उत्तरी भारत को सराबोर करने का सकल्प-सा कर लिया था। सामान्य रूप से शंकर के अद्वैतवाद का प्रभाव सारे भारतवर्ष में व्यापक था। सूरदास जी के काव्य में इन सभी विभिन्न धाराओं का प्रभाव लक्षित होता है, परन्तु कवि सिद्धान्तों के बधनों में बँधने वाला नहीं होता। जब उसकी कल्पना उन्मुक्त क्षेत्र में अबाध गति से विचरण करने लगती है तो वह भावमय हो जाता है और दार्शनिक-सिद्धान्त, जो कि बुद्धिगम्य होते हैं, उसके मार्ग से बहुत दूर पड जाते हैं।

गो तो 'सूरसागर' एक महान् सागर है और 'जिन खोजा तिन पाइयाँ' के अनुसार किसी भी वैष्णव-सम्प्रदाय का व्यक्ति अपना हृदयमाला के रत्न उसमें से खोज निकालता

है, फिर भी उसमें प्रचुरता वल्लभीय-सम्प्रदाय के सिद्धान्त-मुक्ताओं से मेल रखने वाले रत्नों की ही है। इसलिये हम वल्लभ-सम्प्रदाय के सिद्धान्तों के मेल में रखकर ही सूर के सिद्धान्तों का विवेचन करेंगे।

वल्लभ-सम्प्रदाय की भाँति सूरदास के इष्ट श्रीकृष्ण रूप परब्रह्म हैं। जिस प्रकार श्रीवल्लभाचार्य जी ने अपने अनेक ग्रन्थों में कृष्ण का नाम हरि लिखा है और उन्हें ब्रह्मा, विष्णु तथा शिव से ऊपर बताया है, उसी प्रकार सूरदास जी ने भी स्थान-स्थान पर हरि का स्मरण किया है। ब्रह्म का निरूपण सूरदास जी इस प्रकार करते हैं—

सोभा अमित अपार अखण्डित आप आतमाराम।
पूरन ब्रह्म प्रकट पुरुपोत्तम सब विधि पूरन काम।
आदि सनातन एक अनुपम अविगत अल्प अहार।
ऊँकार आदि वेद असुर हन निर्गुण सगुण अपार।^१

सूरदास जी ने वल्लभाचार्य जी की भाँति ब्रह्म, प्रकृति और पुरुष में अद्वैतता स्थापित की है और पूर्ण पुरुपोत्तम परब्रह्म और श्रीकृष्ण का एकीकरण किया है—

सदा एक रस एक अखण्डित आदि अनादि अनुप।
कोटि कल्प बीतत नहिँ जानत, विहरत युगल, स्वरूप।
सकल तत्त्व ब्रह्माण्ड देव पुनि माया सब विधि काल।
प्रकृति पुरुष श्रीपति नारायन सर्व हैं अश गोपाल।^२

इस अश और अशी वाली बात को उन्होंने कई बार दुहराया है। कृष्णरूप परब्रह्म की अद्वैतता और निर्गुणत्व का भी स्थान-स्थान पर प्रतिपादन किया है। ब्रह्मा को चतु-श्लोकी ज्ञान देते हुए भगवान् कहते हैं—

पहले हों ही हों तब एक।

अमल अकल अज भेद विवर्जित सुनि विधि विमल विवेक।

सो हों एक अनेक भाँति करि सोभित नाना भेप।

ता पाउँ इन गुननि गए तैं, हों रहि हों अविसेप।^३

× × × ×

दशम स्कन्ध के प्रारम्भ में सूरदास जी ने परब्रह्म के रूप की विस्तृत व्यवस्था की है और उसमें भगवान् के तीनों रूप आ गए हैं—पूर्ण पुरुपोत्तम, रस-रूप श्रीकृष्ण अक्षर ब्रह्म तथा अन्तर्यामी श्रीकृष्ण परब्रह्म का विरुद्ध-धर्मधियत्व भी उसमें बताया गया है—

आदि सनातन हरि अविनासी। सदा निरतर घट-घट वासी।

पूरन ब्रह्म पुरान बखानैं। चतुरानन सिव अन्त न जानैं॥

गुन-मन अगम निगम नहिँ पावैं। ताहिँ जसोदा गोद खिलावैं॥^४

× × × ×

सूरसागर में इस प्रकार के अनेक पद हैं, जिनमें परब्रह्म कृष्ण के अन्तर्यामी स्वरूप, विराट् स्वरूप तथा निर्गुण स्वरूप का वर्णन है। भगवान् के विराट् रूप का वर्णन करते हुए सूर कहते हैं—

१ सूरसागरवली पद ६६३ पृष्ठ ३४ (वेंकटेश्वर प्रेस)

२ वही वे० प्रे० पृष्ठ ३८

३ सूरसागर सभा पद ३८५

४ वही सभा पद ६२१

सूर ने उस समय बनाए थे, जब वे किसी सम्प्रदाय में दीक्षित नहीं थे। साधारण जनता में शङ्कर के मायावाद का जितना प्रचार रहा है, उतना किसी अन्य वैष्णव-सम्प्रदाय के सिद्धान्तों का नहीं। अतः बहुत सम्भव है कि सूरदास पर भी अप्रत्यक्ष रूप से शङ्कर का प्रभाव रहा हो। सम्प्रदाय में दीक्षित होने के पश्चात् तो वे मनसा-वाचा-कर्मणा, गोविन्द के स्मरण में ही कल्याण मानने लगे और मन को मिथ्या-वाद-विवाद छोड़ने का निर्देश करने लगे।^१ कहीं-कहीं सूर ने उन ज्ञानी जीवों की ओर भी संकेत किया है, जो सदा एक-रस रहते हैं और तन के भेद को वास्तविक नहीं समझते। उन्हें देह का अभिमान भी नहीं रहता, जबकि अज्ञानी जीव देह के धर्मों को अपना ही धर्म समझता है। गोस्वामी तुलसीदास जी की भाँति सूरदास जी भी ससार के सब क्रिया-कलापों का नियन्ता गोपाल को ही मानते हैं

कही गोपाल की सब होइ ।

जो अपनी पुरुषारथ मानत, अति झूठी है सोइ ।^२

जीव के सम्बन्ध में सूरदास ने भावी की प्रबलता स्वीकार की है और भावी को हा-कर्म-गति माना है। तीनों लोक उसी के वश में हैं और उसी के प्रधान होकर सूर और नर देह धारण करते हैं।^३ जीव के लिए वे भगवद्भजन को ही कल्याणकारी मानते हैं। उन्होंने स्पष्ट लिखा है—

‘सूरदास भगवन्त भजन बिनु मिथ्या जनम गँवैयें ।’

जगत् और संसार

जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, वल्लभ-सम्प्रदाय में जगत् और संसार अलग-अलग हैं, जगत् सत्य है और संसार असत्य। सूरदास जी ने जहाँ जगत् को गोपाल का अंश बताया है, वहाँ संसार का नाम नहीं लिया है और उसकी उत्पत्ति भी ब्रह्म से ही मानी है। वे जगत् को मिथ्या मानने के लिए प्रस्तुत नहीं। जिस जगत् में भगवान् का गुणगान करके जीव तरता है, उसे कैसे मिथ्या कहा जा सकता है ?^४ प्रभु का मर्म जान नहीं पड़ता, वे संसार का सर्जन, पालन और सहार करते हैं और सहार के पश्चात् फिर सर्जन में लग जाते हैं।^५ सूरदास संसार को हरि की इच्छा का फल मानते हैं। उनकी इच्छा से प्रकट हुआ यह संसार स्वयं भी हरि-रूप ही है, फिर भी इसे मायाकृत समझो, अतएव मन को सब स्थानों से खींच कर कृष्ण भगवान् में लगाओ। सूर के पदों से स्पष्ट झलक जाता है कि उन्होंने वल्लभाचार्य के अविकृत परिणामवाद को माना है, क्योंकि जगत् की उपमा उन्होंने पानी के बुलबुले से दी है और आचार्य वल्लभ के समान ही ईश्वर को हा जगत् का निमित्त और उपादान कारण माना है। सूरसारावली में सूरदास ने सृष्टि की रचना के विषय में भी लिखा है कि—किस प्रकार भगवान् वे हृदय से सृष्टि-रचना की इच्छा उत्पन्न हुई और फिर माया के द्वारा काल-गुरु के चित्त में किस प्रकार क्षोभ पैदा हुआ ? तदनन्तर सत्त्व, रज, तम—इन तीन गुणों के मेल से प्रकृति

१ सूरसागर (ना० प्र० सभा) प्रथम स्कन्ध, मन प्रबोध नामक शीर्षक में संकलित पद

२ वही (,, ,,) पद २६२

३ वही (,, ,,) पद २६४

४ वही (,, ,,) पद ४६१६

५ वही (,, ,,) पद ४६२०

और पुरुष के द्वारा सृष्टि का विस्तार हुआ । वल्लभाचार्य के सिद्धान्तों के अनुसार 'सूरसारावली' में २८ तत्व माने गये हैं, जिनका विवेचन सूरसागर में किया गया है :

आदि निरजन, निराकार, कोउ हुतो न दूसर ।
 रचौ सृष्टि-विस्तार, भई इच्छा एक औसर ।
 त्रिगुन प्रकृति तैं महत्तत्व, महत्तत्व तैं अहकार ।
 मन-इन्द्रो, सव्दादि पच, तातैं कियो विस्तार ।
 सव्दादिक तैं पचभूत सुन्दर प्रगटाए ।
 पुनि सव को रचि अड आपु में आपु समाये ।^१

तीसरे स्कन्ध में भी सृष्टि का क्रम बताया है । यह सृष्टि-क्रम कपिल ने अपनी माता को बताया था । इस वर्णन में सूर वल्लभ-सम्प्रदाय से कुछ अलग प्रतीत होते हैं, क्योंकि इसमें उन्होंने माया को त्रिगुणात्मिका मानकर सत्व, रज और तम उनके गुण माने हैं और आगे चलकर माया का मिथ्यात्व सिद्ध किया है ।^२ सूरदास जी ससार को सँभल के समान और जीव को सँसार-सँभल के रूप पर मुग्ध शुक के समान मानते हैं । भेद खुलने पर जीव को पश्चात्ताप करना पड़ेगा ।^३ ससार का मिथ्यात्व उन्होंने स्थान-स्थान पर प्रतिपादित किया है और जीव की अविद्या को उसके भ्रम का कारण बताकर बार-बार उसे चेतावनी दी है ।

माया

माया का वर्णन सूर के पदों में बड़े विस्तार के साथ मिलता है । वल्लभाचार्य जी ने निश्चित रूप से शङ्कराचार्य के मत से अपने मत को भिन्न रखा है और माया को सत्य तथा भ्रम दोनों ही प्रकार की बताया है । वह स्वयं ब्रह्म की शक्ति-स्वरूपा है और उसके दो स्वरूप विद्या और अविद्या हैं । शङ्कर के मत से तो अविद्या का नाश होने पर जीव और जगत् दोनों की ही सत्ता का लोप हो जाता है परन्तु वल्लभाचार्य के मत से अविद्या का नाश होने पर भी दोनों की स्थिति रहती है, केवल ससार का नाश होता है । सूरदास माया को ईश्वर की ही शक्ति मानते हैं और उन्होंने इस माया की करामात का अनेक प्रकार से वर्णन भी किया है । यह माया-नटी हाथ में लकड़ी लेकर जीव को कोटिक नाच-नचाती है और उसकी बुद्धि को भ्रम में डालती है । माया के बल से ही ईश्वर इस जगत् में विचित्रताओं को भर देता है । वास्तव में उसकी गति यह माया ही है । विनय के पदों में सूरदास ने माया का अनेक प्रकार से वर्णन किया है । माया के चक्र में पड़ा हुआ भक्त हरि को भी विस्मृत कर देता है । केवल भक्ति द्वारा ही माया से छुटकारा सम्भव है । इस माया ने किम को नहीं विगोया ? नारद जैसे ज्ञानी, शङ्कर जैसे महादेव और ब्रह्मा जैसे सृष्टि-कर्ता भी इस माया के चक्कर में आगये हैं । सूर इस माया को हरि की माया

१ सूरसागर (ना० प्र० स०) पद ३७६

२ वही , , , पद ३६४

३ मिथ्या यह ससार और मिथ्या यह माया ।

मिथ्या है यह देह कष्टों क्यों हरि विसराया ।

तुम जाने विन जीव सय उत्पत्ति प्रलय ननादि ।

शरण मोदि प्रभु राखिये चरण कमल की छाँड़ि ।

उनके चरणारविन्द का सांनिध्य सामीप्य मुक्ति कहलाता है, कृष्ण के साथ उन्ही के समान आचरण करना सारूप्य मुक्ति है तथा ईश्वर के साथ एकीभाव को प्राप्त हो जाना सायुज्य मुक्ति है। जब भक्त रसरूप भगवान् का अङ्ग हो जाता है तब सायुज्य-भक्ति की प्राप्ति सम्भनी चाहिए। वल्लभाचार्य की भाँति सूर ने भी सायुज्य-मुक्ति को ही प्राधान्य दिया है। भगवान् के नित्यरास का वर्णन सायुज्य-मुक्ति का ही रूप है। सायुज्य-मुक्ति के भी दो रूप हैं—सूर के दुःख से मुक्ति और नित्य सुख की प्राप्ति। इन दोनों अवस्थाओं में जीव भगवान् का अङ्ग नहीं बनता। लयात्मक सायुज्य-मुक्ति में जीव ईश्वर का अङ्ग हो जाता है। शृङ्गार रस के संयोग और विप्रयोगात्मक दोनों ही रूप इस सायुज्य-मुक्ति के रूप हैं। सूर ने एक का वर्णन 'रास-लीला' में और दूसरे का 'भ्रमर-गीत' में किया है। अपनी आत्मानुभूति को प्रकट करते हुए वे लिखते हैं

नमो नमो हे कृपा-निधान।

चितवत कृपा-कटाच्छ तुम्हारे मिटि गयी तम-अज्ञान।

मोह निसा की लेत रछी नहि, भयो विवेक-बिहान।

आतमरूप सकल घट दरस्यौ, उदय कियौ रवि-ज्ञान।

मैं भेरी अब रही न भेरें, छुट्यो देह अभिमान।

भावं परी आबुही यह तन, भावं रहो अमान।

मेरे जिय अब यहै लालसा, लीला श्रीभगवान्।

सबन करौं निसि-बासर हित सौं सूर तुम्हारी आन।^१

इस पद में सूर ने यही इच्छा प्रकट की है कि मैं सदा भगवान् की लीला का ही श्रवण करता रहूँ। यही उनके लिये सब से बड़ा सुख है, जैसा कि उन्होंने निम्नलिखित पद में प्रकट किया है

जो सुख होत गुण पालहिं गाएँ।

सो सुख होत न जपतप कीन्है कोटिक तीरथ न्हाएँ।

दिऐं लेत नहिं चारि पदारथ, चरन कमल चितलाएँ।

तीन लोक तुन-सम करि लेखत, नन्दनन्दन उर आएँ।

वसीवट वृन्दावन जमुना तजि वैकुण्ठ न जावै।

सूरदास हरि की सुमिरन करि बहुरि न भव-जल आवै।^२

इसी अवस्था को भजनानन्द में मग्न होना कहते हैं, जिसको सम्प्रदाय में स्वरूपानन्द-मुक्ति कहा गया है। इसी के सम्बन्ध में वल्लभाचार्य ने लिखा है —

प्रकृतिकालाद्यतीते वैकुण्ठादप्युत्कृष्टे श्रीगोपाल एव सन्तोति शेष।^३

लयात्मक सायुज्य-मुक्ति के दोनों रूप हमें सूर में दिखाई देते हैं। वे कृष्ण के अक्षर-धाम वृन्दावन का अङ्ग बन कर उस आनन्द का अनुभव करना चाहते हैं। उनके साथ अनेक देवताओं ने भी इस प्रकार की प्रार्थनाएँ की हैं। एक स्थान पर सूर 'वृन्दावन की रेणु' ही

१ सूरसागर (ना० प्र० सं०) ३७३

२ वही पद ३४६

३ रेणु ॥६५ अध्याय ४, 'गाद' सूत्र २।

वनने की कामना करते हैं।^१ हिन्दी के प्रसिद्ध कवि 'रसखान' ने भी इसी प्रकार की इच्छा प्रकट की है। दूसरे प्रकार की लयात्मक मुक्ति का वर्णन गोपियों के विरह में हुआ है। वहाँ भी सूर ने भक्त-स्वरूपा गोपियों का कृष्ण के साथ एकीकरण दिखाया है। गोपियों को आत्म-विस्मृति हो गई है और वे कृष्ण में पूर्णतया तल्लीन हो जाती हैं तभी तो किसी-किसी गोपी के मुख से 'दही लेहुरी' के स्थान में 'गोपाल लेहुरी' निकल जाता है।^२ प्रवेशात्मक सायुज्य-मुक्ति का स्वरूप सूर ने नित्य-रास के वर्णन में बड़े विस्तार से उपस्थित किया है। इस प्रकार हम देखते हैं कि यद्यपि सूर ने सैद्धान्तिक रूप से मुक्ति-भेद का वर्णन नहीं किया, तथापि क्रिया-त्मक रूप से उन्होंने वल्लभ-सम्प्रदाय के अनुसार सब प्रकार की मुक्तियों का स्वरूप अपने काव्य में प्रस्तुत किया है। गोपी-उद्धव सवाद के अन्त में गोपियाँ उद्धव से कहती हैं:

ऊधौ सूर्धे नैक निहारौ ।

हम अबलनि कौ सिखवत आए सुन्यौ सयान तिहारौ ॥

निरगुन कही कहा कहियत है, तुम निरगुन अति भारौ ।

सेवत सुलभ स्याम सुन्दर कौ मुक्ति रही हम चारी ।

हम सालोवय, सरूप, सायुज्यौ, रहति समीप सदाई ।

सो तजि कहत और की औरैं तुम अलि बडे अदाई ।

हम मूरख तुम बडे चतुर हौ, बहुत कहा अब कहिए ।

वेही काज फिरत भटकत कत, अब मारण निज गहिए ।

तुम अज्ञान कतहि उपदेसत, ज्ञान रूप हमहीं ।

निसिदिन ध्यान सूर प्रभु कौ अलि देखत जित तितही ।^३

सूर की गोपियाँ विरहासक्ति में चारों प्रकार की मुक्ति का आनन्द ले रही हैं। वे कृष्णमयी हो चुकी हैं और अपने आपको ज्ञानरूप मानती हैं। जिधर भी वे देखती हैं, उधर ही कृष्ण का स्वरूप दीख पड़ता है। यह प्रवेशात्मक और लयात्मक दोनों प्रकार की सायुज्य मुक्ति की चरम सीमा है। इसी जीवनन्मुक्त अवस्था को सूर ने सर्वश्रेष्ठ बताया है। सूर उच्च कोटि के भावुक कवि थे। ईश्वर का लीला-धाम, श्रवण, सेवा-संगति आदि अवस्थाओं में सूर जिस आनन्द का अनुभव करते हैं, वह किमी मुक्ति में दुर्लभ है। उम आनन्द को सूरदास जी ने बड़े-बड़े मुनियों के लिए भी स्पृहणीय माना है। वेद, उपनिषदादि धर्म-ग्रन्थों में जिस परम-धाम का वर्णन है, वह सूरदास जी का लीला-धाम है, उनका भजनानन्द ब्रह्मानन्द से बड़ कर है।^४

भागवत की भाँति सूरदास में भी आध्यात्म-पक्ष की भूलक मिलती है। वल्लभ-सम्प्रदाय के अनुसार सूरदास ने ब्रज, वृन्दावन, गोकुल को नित्य लीला-धाम गोलोक का अव-तरित रूप माना है और स्थान-स्थान पर ब्रजधाम की मुक्तकण्ठ से प्रशंसा की है।^५ ब्रह्मा ने ब्रज

१ करहु मोहिं ब्रजरेणु, देहु वृन्दावन वासा । सूरसागर

२ सूरसागर (ना० प्र० स०) पद २२१५

३ सूरसागर पद ४५१८

४ भजनानन्द अलि हम प्यारौ ।

भजनानन्द सुख कौन बिचारौ ? सरसागर (अमर गीत)

५ वृन्दावन ब्रज को महत्त कापै वरनौ जाय ।

चतुरानन पग परसि कै लोक गयो सुखपाय ॥

वृन्दावन की महिमा 'वत्स-हरण लीला' के समय गाई है। सूर कहते हैं कि—'ब्रज की लीला को देखकर विधि का ज्ञान भी नष्ट हो गया। ब्रज की गोपियाँ धन्य हैं, खाले धन्य हैं, वे वृद्धे और गौएँ धन्य हैं। इस ब्रजलीला का पार शारदा भी नहीं पा सकती।' इस वृन्दावन की रज भी प्रशसनीय है, जहाँ कृष्ण ने घेनुओं को चराया और अपने अधरों से वेणु-वादन किया। अरे मन, इस स्थान का क्या कहना ! यहाँ तो पुरातन पूर्ण-पुरुष श्रीकृष्ण स्वयं निवास करते हैं। इस घाम में कुछ लेना-देना नहीं है, केवल मनमोहन के ध्यान में ही सब आनन्द है। यहाँ की समता कल्पवृक्ष और कामधेनु भी नहीं कर सकते।^१ इसीलिए तो ब्रह्मा के रूप में सूर ने ब्रज की रेणु होने की कामना प्रकट की है।^२

सूर का वृन्दावन, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, नारायण के वैकुण्ठ से भी बढ़कर है। वृन्दावन से मुरली की ध्वनि जब वैकुण्ठ पहुँची तो नारायण और कमला दोनों के हृदय में उसके प्रति बड़ी रुचि उत्पन्न हुई और वे भी ब्रज और ब्रजवासियों के भाग्य को सराहने लगे।

मुरली धुनि वैकुण्ठ गई।

नारायण-कमला सुनि दम्पति, अति-रुचि हृदय भई।

सुनो प्रिया यह बानी अद्भुत वृन्दावन हरि देखो।

'धन्य धन्य' श्रीपति मुख कहि-कहि, जीवन ब्रज को लेखो।

रास-विलास करत नन्द-नन्दन, सो हमतँ अति दूरि।

धनि बन-घाम धन्य ब्रज-धरनी, उडि लागँ जौ धूरि।

वह सुख तिहू भुवन में नाही जो हरि-सग पल एक।

सूर निरखि नारायण इक टक, भूले नैन निमेष।^३

सूर ने ब्रजघाम और वृन्दावन को लौकिक और अलौकिक दोनों ही रूप दिये हैं और पूर्णतया वल्लभ-सम्प्रदाय का अनुकरण किया है।

रास

वृन्दावन की भाँति सूर ने रास को भी आध्यात्मिक पक्ष प्रदान किया है और रास का विशद वर्णन किया है। ब्रह्म-वैवर्त्त पुराण, विष्णु-पुराण, हरिवंश आदि पुराणों में तो रास का वर्णन हुआ ही है, चैतन्य-सम्प्रदाय के गोस्वामी ने भी उसका आध्यात्मिक रूप बड़े विस्तार से प्रतिपादन किया है। 'उज्ज्वल-नीलमणि' में कृष्ण विषयक शृङ्गार-रस का बड़ा विस्तार है और मधुर अथवा भक्ति-रस की श्रेष्ठता का तर्कपूर्ण प्रतिपादन हुआ है। जहाँ तक रास का प्रश्न है, सूर की रास-लीला 'रासपञ्चाध्यायी' को आधार मानकर लिखी गई है, किन्तु उसमें सूर की मौलिकता भी है और वगीय प्रभाव भी। भागवत में राधा का उल्लेख नहीं है। वगीय वैष्णव-शाखा में परकीया-भाव को प्राधान्य दिया गया है, जबकि वल्लभ-सम्प्रदाय वालों ने स्वकीया-भाव को अपनाया है, किन्तु इस लीला पर वगीय प्रभाव अवश्य मानना पड़ेगा। 'श्रीमद्भागवत' में तो स्वकीया-परकीया का भाव उपस्थित

१ सूरसागर (ना० प्र० सं०) पद ११०६

२ वही " " पद १११०

३ वही " " पद १६८२

ही नहीं होता, क्योंकि भागवतकार ने प्रारम्भ से अन्त तक रास में आध्यात्मिकता का निर्वाह किया है। श्रीकृष्ण को परम पुरुषोत्तम परमात्मा स्वीकार कर लेने पर स्वकीया और परकीया का प्रश्न ही असम्भव है, क्योंकि यह सब कुछ उनका अपना ही विलास है और उनकी ही अग्रभूता अन्तरंग शक्ति। रासलीला तथा उसमें प्रवेश करना सूर का चरम लक्ष्य है। उमी स्थिति को उन्होंने सब से बड़ी मुक्ति माना है। वेद, सुर, नर, मुनि, शिव आदि इस रास-रस की अश-कला को भी प्राप्त नहीं कर सकते।^१ रास-रस का वर्णन सूर अपनी शक्ति के बाहर की वस्तु समझते हैं। रास का प्रभाव सार्वत्रिक एवं सार्वभौतिक है, उसके प्रभाव से यमुना भी उलटी बहने लगती है, सुर, नर और मुनियों का ध्यान टूट जाता है और चन्द्रमा भी आत्म-विभोर होकर आकाश में अपना मार्ग भूल जाता है।^२ हम पहले कह चुके हैं कि सूर ने रास-वर्णन भागवत के आधार पर ही किया है और उमी के आधार पर रस के शृङ्गार-परक भावों को परब्रह्म कृष्ण के ससर्ग के कारण निर्दोष ठहराया है। सूरसागर में मुरली की ध्वनि सुनकर गोपियों का आकुल होकर कुल-मर्यादा, गृह-व्यापार आदि को तिलाञ्जलि देकर कृष्ण के समीप दौड़ जाना तथा वाद में कृष्ण द्वारा उन्हें उपदेश देना, भागवत के अनुसार ही है। भागवत पर आधारित होने पर भी सूर के रास-वर्णन में पर्याप्त मौलिकता है, उसमें लौकिक और आध्यात्मिक भावों का सुन्दर सामञ्जस्य है। आध्यात्मिक रूप में कृष्ण घन हैं एवं गोपियाँ दामनी-स्वरूपा तथा भौतिक-पक्ष में कृष्ण नायक और गोपियाँ नायिकाएँ। यह रास शाश्वत है—

वृन्दावन हरि यह विधि क्रीडत सदा राधिका सङ्ग ।

भोर निसा कवहूँ नहि जानत'सदा रहत इक रङ्ग ।

तथा

नित्य धाम वृन्दावन श्याम, नित्य रूप राधा ब्रजधाम ।

नित्य रास जन नित्य विहार नित्य मान खण्डिताभिन्वार ।

ब्रह्म रूप एही करतार, करनहार त्रिभुवन ससार ।

नित्य कुञ्ज-सुख नित्य हिंडोर, नित्य हि त्रिविध समीर भङ्गोर ।^३

मुरली का भी सूर ने लौकिक और अलौकिक दोनों रूपों से वर्णन किया है।

जहाँ एक ओर उन्होंने वल्लभाचार्य के अनुसार मुरली को आध्यात्मिक रूप दिया है, वहाँ दूसरी ओर लौकिक दृष्टि से भी मुरली को लेकर बड़ी खिलवाड की है। राधा को तो उन्होंने प्रकृति माना है और कृष्ण को पुरुष, फिर प्रकृति-पुरुष की एकता भी प्रति-पादन की है।^४ कही-कही उन्होंने राधा को कृष्ण की शक्ति कहा है और उमी रूप से उनको

१ सूरसागर (ना० प्र० न०) पद १७६१

२ वही पद १७६७

३ मूरसागर (ना० प्र० सा०) दशम स्कन्ध राम पञ्चाध्यायी,

४ अर्जुनि बसै आपुनि बिसरायौ ।

प्रकृति पुरुष एकहि करि जानयु वातन भेद करायौ ।

जल थल जहाँ रहौ तुम बिनु नदि वेद उपनिषद गाथौ ।

दौ तन जीव एक हम दोऊ मुख कारन उपजायौ ।

अप्य रूप दिनिया नदि कोऊ, तव मन तिया जायौ ।

सूर त्वाम मुख देखि अल्प हैति प्रानन्द पुञ्ज वदायौ ॥

उपासना भी की है। वल्लभ-सम्प्रदाय में राधिका को स्वामिनी माना है। स्वयं गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी ने राधा के विषय में 'स्वामिन्यष्टक' और 'स्वामिनी-स्तोत्र' द्वारा राधा की उपासना की है। सूर की गोपियो का विभाजन भी अनन्यपूर्वा, अन्यपूर्वा तथा गुणातीता के रूप में हो सकता है।

श्रीमद्भागवत, वल्लभ-सम्प्रदाय तथा अन्यान्य सम्प्रदायों को आधार मानते हुए भी हमें सूर के सिद्धान्तों में पर्याप्त मौलिकता मिलती है। पिछले अध्याय में हम दिखा चुके हैं कि सूर ने अपने इष्ट के अतिमानवीय रूप के साथ मानवीय रूप का भी चित्रण किया है। उनके कृष्ण एक और तो भागवत के श्रीकृष्ण और वल्लभ के इष्टदेव, परब्रह्म पुरुषोत्तम-स्वरूप तो हैं ही, दूसरी ओर उनके कृष्ण में मानवता का भी पूरा-पूरा पुट हमें मिलता है। कृष्ण के बालरूप का वर्णन करता हुआ कवि उन्हें अबोध, सुकुमार, चञ्चल तथा घृष्ट शिशु के रूप में चित्रित करता है। उस चित्रण में इतनी मानवीयता और मनोवैज्ञानिकता है कि कृष्ण हमें अपने बीच खेलते हुए प्रतीत होते हैं। सम्भवतः इसीलिए सूर उनकी अलौकिकता की ओर पाठक का ध्यान आकर्षित करते जाते हैं। विभिन्न सस्कारों, उत्सवों और समारोहों का साङ्गोपाङ्ग वर्णन सम-सामयिक समाज का प्रतिबिम्ब स्वरूप है। गोचारण-प्रसंग में भी कृष्ण साधारण ग्वाले के रूप में चित्रित किये गए हैं। उनकी शृङ्गार-लीलाओं के चित्रण को देखकर पाठक को सहसा यह विश्वास नहीं होता कि वे केवल आठ-नौ वर्ष के होंगे। प्रेम की ऐसी घातें, नये-नये दौंव-पेच और विचित्र रति-क्रीड़ाएँ पाठक को विवश कर देती हैं कि वह कृष्ण को रसिक-शिरोमणि, चतुर रतिनागर के रूप में देखे। यही बात गोपियों के विषय में भी है। इसे हम सूर की मौलिकता कह सकते हैं।

जीव, जगत्, मोक्ष आदि के विषय में भी सूर ने केवल मौलिकता ही नहीं, निर्भिकता भी दिखाई है। जगत् और ससार के सूक्ष्म भेद की ओर सूर का ध्यान इतना नहीं गया है और न ही जीवों की कोटियाँ गिनाने में उनका मन रमा है, ब्रज-भूमि में प्रवेश होने से पहले उनका मन सामीप्य के लिए मानो तड़पता था। माया और अविद्या को वे आवरण समझते थे। इसलिये भगवान् के सम्मुख सूरदास कभी करुणा-क्रन्दन करते हुए दीख पड़ते हैं, तो कभी भ्रपना दैन्य प्रकट करते हुए और कभी माया और उसके रूप, तृष्णा आदि पर पिल पड़ते हुए लक्षित होते हैं। यही कारण है कि वल्लभाचार्य जी से साक्षात्कार होने तक वे धिधियाते रहे। ब्रज-भूमि के स्पर्श से उनका धिधियाना बन्द हो गया और मानो उन्हें परमधाम की प्राप्ति हो गई। उस परमधाम में पहुँच कर भगवान् का लीला-गान ही वे अपना कर्तव्य समझते रहे। जीवन्मुक्त भक्त को मोक्ष की विभिन्न कोटियों के पचड़े में पड़ने से क्या मतलब? इसीलिए सूरसागर में दार्शनिक सिद्धान्तों की खोज करना असंगत-सा ही प्रतीत होता है।

सूरदास का भक्ति-पक्ष →

सूर-साहित्य की पृष्ठ-भूमि का विवेचन करते हुए हमने सक्षेप में भक्ति-आन्दोलन का विश्लेषण किया है। उत्तरी भारत के वैष्णव सम्प्रदायो ने अपनी भक्ति-भावना का सूत्र श्रीमद्भागवत से ग्रहण किया है, इसका हम पहले ही विवेचन कर चुके हैं। यद्यपि इस ग्रन्थ में वर्णाश्रम-धर्म, मानव-धर्म, कर्म-योग, अष्टाङ्ग-योग, ज्ञान-योग और भक्ति-योग आदि भगवद्-भक्ति की प्राप्ति के सभी माधनों का विशद विवेचन है, परन्तु इस महापुराण का मुख्य प्रयोजन भक्ति का उत्कर्ष दिखाकर मनुष्य को उसकी ओर प्रवृत्त करना है। वैदिक-काल से लेकर पौराणिक युग तक के भक्ति-सिद्धान्तों का समन्वय और सामञ्जस्य हमें इसमें मिलता है। भक्ति के विकास पर हिन्दी में कई निबन्ध लिखे जा चुके हैं। हम सक्षेप से भक्ति का विकास-क्रम दिखलाते हुए भक्ति का विश्लेषण प्रस्तुत करते हैं।

भक्ति का विकास और विश्लेषण

भारतीय धर्म-पद्धति में लोक-धर्म के तीन अवयव हैं। प्राचीन काल से ही ये तीनों अवयव भारतीय धर्म-साधना में प्रतिष्ठित हैं। वास्तव में ये तीनों ही मानवता की पूर्णता के लिए आवश्यक हैं, परन्तु देश-काल की परिस्थितियों के अनुकूल कभी-एक का प्राबल्य रहता है, तो कभी दूसरे का। इनके अनुपात को सुव्यवस्थित और सुमर्यादित बनाना ही भारतीय धर्म-साधना की मौलिकता रही है। वेदों में प्राकृतिक शक्तियों को दैवी रूप दिया गया है और उनकी उपासना के अनेक मन्त्र मिलते हैं। ज्ञान-पक्ष में सब देवताओं को एतद् ही ब्रह्म के नाना रूप बताया है।^१ एक ओर वेदों में-ब्रह्मवाद की प्रतिष्ठा है और दूसरी ओर द्रव्य-यज्ञ का भी विधान है, जो एक प्रकार से उपासना का ही वाह्य रूप है। वेदों में—विशेषकर यजुर्वेद में—बहुत से काम्य और नैतिक यज्ञों का विधान है, साथ ही साथ वैदिक ऋषियों ने अपनी सहृदयता और भावुकता का भी परिचय दिया है। उनकी यह भावुकता देवताओं की स्तुतियों तथा प्राकृतिक दृश्यों के सम्बन्ध में सौन्दर्य भावना और शुद्ध अनुराग प्रेरित रमणीय उक्तियों के रूप में प्रकट हुई है।

वैदिक काल में ही ब्रह्म की नराकार भावना हो चुकी थी। ऋग्वेद के पुरुष-सूक्त में ईश्वर की भावना पुरुष रूप में की गई है। ब्राह्मण-ग्रन्थों में तो इस भावना को और भी पुष्टि मिली और ब्रह्म की पुरुष-नारायण के रूप में कल्पना की गई। हम यों कह सकते हैं कि मन्त्र-काल या साहित्य-काल में परमेश्वर की विभिन्न शक्तियों का साक्षात् करके उनको एक समष्टि शक्ति के रूप में ग्रहण किया गया और फिर ब्राह्मण-काल में बुद्धि और कल्पना के बल

१ इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमादुराधो दिव्यस्य सुपर्णो गरुत्मान्।

२ एकं मदिप्रा बहुधा वदत्यग्नि यमं मानसिस्वानमाहुः।

पर उस शक्ति के स्वरूप का परिचय दिया गया । इसे हम ज्ञान और उपासना का योग कह सकते हैं अथवा बुद्धि और हृदय का सामंजस्य । उपनिषदों में भी इसी प्रकार के प्रयत्न स्पष्ट लक्षित होते हैं । ब्रह्म को अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय देखना ही उसे अपनी अन्तःसत्ता के बाहर बाह्य जगत् में देखने का ही प्रयत्न है ।^१

वैदिक वाङ्मय में यह ब्रह्म की भावना हमें विभिन्न रूपों में प्रस्फुटित होती हुई दृष्टिगोचर होती है । ब्रह्मा, विष्णु, रुद्र, अग्नि, वरुण, वायु ब्रह्म के ही विभिन्न प्रतीक हैं । इस प्रकार ब्रह्म की ही समष्टि शक्ति, बुद्धि और कल्पना का योग पाकर अनेक नाम-रूपों में विभक्त हुई-सी प्रतीत होती है । इस उपामना-पक्ष के साथ ज्ञान-पक्ष का रूप भी हमें वैदिक काल में बराबर मिलता है । उपनिषद्-काल में तो स्पष्ट ही दो मार्ग दिखालाई देते हैं । निवृत्ति-परक ज्ञानमार्ग की वृहदारण्यक तथा कठोपनिषद् आदि में तथा कर्म-परक ज्ञानमार्ग की ईशावास्यादि उपनिषदों में व्याख्या हुई है । कर्म-परक ज्ञानमार्ग से ही उस भक्ति-मार्ग का विकास हुआ, जिसमें हृदय-पक्ष प्रबल होता गया और रागात्मक तत्त्व को प्रधानता मिली । ब्रह्म के मूर्त और अमूर्त, मर्त्य और अमूर्त, स्थित और चल अस्तु और महान्—दोनों ही रूपों का वणन हमें उपनिषदों में मिलता है । अन्त में उभे मूर्त और अमूर्त दोनों से परे बताया है ।^१ वृहदारण्यक से स्पष्ट बतलाया है ।

द्वेवाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तञ्चैवामूर्तञ्च ।

मर्त्यञ्चामृत च, स्थित च, यच्च, सच्च, त्यच्च ।

सारांश यह है कि उपनिषदों में विशुद्ध तत्त्वज्ञान के लिए ब्रह्म को निर्गुण और अव्यक्त कहा गया है परन्तु उपासना के लिए उसका सगुण रूप ही सामने रखा गया है । यो तात्त्विक रूप से ब्रह्म की भावना एकत्वनिष्ठ ही थी ।

त्व ब्रह्मा त्व च वै विष्णुस्त्व रुद्रस्त्व प्रजापति ।

त्वमग्निर्वरुणो वायुस्त्वमिन्द्रस्त्व निश कर ॥

त्व मनुस्त्व यमश्च त्व पृथिवी त्वमथाच्युत ।

स्वार्थो स्वामाविकेशो च बहुधा तिष्ठसे दिवि ॥

मैत्रायण्युपनिषद् ४।१२।१३

उपासना-पद्धति में विधि-विधान और उपचार का भी समावेश हुआ । वैदिक काल की पूजा, जो केवल द्रव्य-यज्ञ द्वारा ही सम्पादित होती थी और जिसमें भय, लोभ या कृतज्ञता के ही भाव रहते थे, धीरे-धीरे परिष्कृत होती गई । ब्रह्म के स्वरूप के बोध के साथ उसका विशेषीकरण हुआ और पूजा ने श्रद्धा-समन्वित उपासना का रूप धारण कर लिया । बुद्धि के योग के कारण द्रव्य-यज्ञ का परिष्कार ज्ञान-यज्ञ के रूप में हुआ । उपनिषदों से लेकर श्रीमद्भगवद्गीता तक द्रव्य-यज्ञ की अपेक्षा ज्ञान-यज्ञ की विशेषता प्रतिपादन करने के उपाय स्पष्ट लक्षित होते हैं । हम पहले लिख चुके हैं कि घोर अङ्गिरस ऋषि द्वारा देवकी पुत्र श्रीकृष्ण

१ अन्न ब्रह्मेति व्यजानात् । प्राणो ब्रह्मेति व्यजानात् । मनो ब्रह्मेति व्यजानात् ।

विज्ञान ब्रह्मेति व्यजानात् । आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् ।

तैत्तिरीयोपनिषद्, भृगुवल्ली ।

२ अखोरणीयान् महतो महीयान्,

आत्मा गुहाया निहितोऽस्य जन्तो ।

(श्वेत० ३-२०)

को इस विद्या को देने का उल्लेख छान्दोग्य-उपनिषद् में है। श्रीमद्भगवद्गीता में भी इसकी श्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है।^१

इस यज्ञ में ज्ञान और कर्म दोनों का समन्वय है, मन की बोधवृत्ति और रागात्मिका वृत्ति का संयोग है। धीरे-धीरे मन की रागात्मिका वृत्ति को प्रधानता मिलती गई और भागवत-धर्म की प्रतिष्ठा हुई। विष्णु को प्रधानता वैदिक काल में ही मिलने लगी थी, आगे चलकर तो विष्णु ही भागवत-धर्म के सर्वश्रेष्ठ देव निश्चित हुए। कृष्ण के विनाम में हम वतला चुके हैं कि किस प्रकार विष्णु, नारायण, वासुदेव और कृष्ण में एकता स्थापित हुई और श्रीकृष्ण भागवत-धर्म के मुख्य आधार बने? प्रारम्भ में तो श्रीकृष्ण में लोक-रक्षक और लोक-रक्षक दोनों ही स्वरूपों का समन्वय था, परन्तु धीरे-धीरे उनका लोक-रक्षक स्वरूप तिरोहित होता गया और केवल ऐसे स्वरूप की प्रतिष्ठा की प्रवृत्ति बढ़ती गई, जो अत्यन्त घनिष्ठ प्रेम का अवलम्बन हो सके। यद्यपि मगधी पुराण किमी न किसी देवता को प्रधान मानकर इस उपासना-पद्धति का निरूपण करते हैं, फिर भी श्रीमद्भागवत को इन प्रवृत्ति का विशिष्ट सुमधुर, सुस्वादु फल कहा जा सकता है। गीता में जो भक्ति का रूप है, वह कर्म और ज्ञान से समन्वित ही कहा जा सकता है। परन्तु भागवत में तो कर्म और ज्ञान से अलग भक्ति का स्वतंत्र क्षेत्र तैयार किया गया है। शाब्दिक-भक्ति-सूत्र, नारद-भक्ति-सूत्र और पाञ्चरात्र-संहिताएँ इसी परम्परा के ग्रन्थ हैं। श्रीमद्भागवत की एक विशेषता यह भी है कि उसमें ज्ञान या स्वरूप-बोध के लिए तत्वान्तक की स्वाभाविक पद्धति को स्वीकार किया गया है। आगे चल कर वैष्णव सम्प्रदायों ने इसी भक्ति-पद्धति को अपनाया, जिसका विवेचन हम पहले कर चुके हैं।

भक्ति की व्याख्या

भक्ति शब्द 'भज्' सेवायाम् धातु से 'क्तिन्' प्रत्यय लगाकर बनाया है, जिसका अर्थ है भगवान् का सेवा-प्रकार। शाब्दिक-भक्ति-सूत्र में लिखा है, कि ईश्वर में परम अनुरक्ति ही भक्ति है।^२ नारद-भक्ति-सूत्र में लिखा है कि भक्ति ईश्वर के प्रति परम-प्रेम-रूपा है और अमृत-स्वरूप भी है। जिस परम प्रेम-रूपा और अमृतस्वरूपा भक्ति को पाकर मनुष्य तृप्त हो जाता है, सिद्ध हो जाता है और अमर हो जाता है जिम भक्ति के प्राप्त होने पर मनुष्य न किमी वस्तु की इच्छा करता है, न शोक करता है और न किसी वस्तु में आसक्त होता है; विषयभोगों के प्रति उसका कोई उत्साह नहीं रहता और आत्मा-नन्द के माश्रात्कार में वह मसार के विषयों से निरपेक्ष होकर मस्त रहता है।^३

भागवतकार ने भक्ति का लक्षण इस प्रकार दिया है, 'मनुष्यों के लिए सर्वश्रेष्ठ धर्म वही है, जिसके द्वारा भगवान् कृष्ण में भक्ति हो, भक्ति भी ऐसी, जिसमें किमी प्रकार की कामना न हो और जो नित्य निरन्तर बनी रहे, ऐसी भक्ति से हृदय आनन्द स्वरूप भगवान् की उगलविधि करके कृतकृत्य हो जाता है'^४

१ श्रैयान्द्रव्यसमापदाऽऽज्ञानयऽ परंतप । गीता ४-३३

२ सा परानुरक्तिरीश्वरे । शाब्दिक-भक्ति-सूत्र, भक्ति-चन्द्रिका, (मम्पादक श्रीगोपीनाथ कविराज, पृष्ठ १)

३ नारद-भक्ति-सूत्र १, २, ३, ४, ५, ६

४ स वै पु सं परोधनी यतो भक्तिरधोच्चने ।

भद्रेतुत्रयप्रतिष्ठा यथाऽऽत्मा सत्रमेदिनि । (१-२-६)

'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' में भक्ति की बड़ी विस्तृत व्याख्या की गई है। इस ग्रन्थ के चार विभाग हैं—पूर्व, पश्चिम, उत्तर और दक्षिण। पूर्व विभाग में भक्ति की व्याख्या की गई है। इसमें चार लहरी हैं—प्रथम लहरी में भक्ति के सामान्य रूप का विश्लेषण हुआ है, दूसरी में साधना-भक्ति का स्वरूप बताया है, तीसरी में भाव-भक्ति का विवेचन है, और चौथी में प्रेम-भक्ति का।

महाप्रभु बल्लभाचार्य जी ने भक्ति की परिभाषा इस प्रकार से की है, 'भगवान् में माहात्म्यपूर्वक, सुदृढ और सतत स्नेह ही भक्ति है। मुक्ति का इससे सरल उपाय नहीं है।'

और भी अनेक आचार्यों ने भक्ति के लक्षण किये हैं, परन्तु उन सभी लक्षणों में दो लक्षणों पर विशेष जोर दिया गया है—१-ईश्वर के प्रति अनन्य प्रेम तथा २-ग्रन्थ सासारिक वस्तुओं से वैराग्य। श्रीमद्भागवत में हमें भक्ति के तीन स्वरूप मिलते हैं, १-विशुद्ध भक्ति, २-नवधा भक्ति-३ प्रेमा भक्ति। श्रीमद्भागवत में विशुद्ध भक्ति का विवेचन कई स्थानों पर हुआ है एकादश स्कन्ध के चौदहवें अध्याय में उन्होने भक्ति को योग, ज्ञान, धर्म, स्वाध्याय, तप, दान, आदि आदि से भी ऊपर माना है।^१ नवम स्कन्ध में भगवान् ने घोषणा की है कि मैं भक्तों के अधीन हूँ, मुझे केवल भक्ति के द्वारा ही जाना जा सकता है।^२

श्रीमद्भागवत गीता में भी इसी प्रकार की भक्ति की ओर संकेत किया है—

भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवविधोऽर्जुन।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परन्तप ॥ ११। ५४

श्रीमद्भागवत गीता में श्रीकृष्ण भगवान् कहते हैं, 'यदि कोई अतिशय दुराचारी भी अनन्य भाव से मेरा भक्त होकर मुझको भजता है तो वह साधु ही मानने योग्य है, क्योंकि वह यथार्थ निश्चय वाला है। वह शीघ्र ही धर्मात्मा हो जाता है और सदा रहने वाली परम शान्ति को प्राप्त होता है। हे अर्जुन, तू निश्चय जान, मेरा भक्त नष्ट नहीं होता।'^४ श्रीमद्भागवत की यह विशेषता है कि इसमें ज्ञान, वैराग्य और भक्ति से युक्त नैष्कर्म्य का आविष्कार किया गया है तथा भक्ति-सहित ज्ञान का निरूपण हुआ है। ज्ञान की अन्तरंग साधना में श्रवण, मनन और निदिध्यासन को विशेष स्थान देने पर भी 'नतप्रोपायसह-सायाम्' कहकर भक्ति को ही मुख्य माना है। इसका कारण यह है कि ज्ञान का आविर्भाव होने के लिये शुद्ध अन्तःकरण की आवश्यकता होती है और समस्त कामनाओं को नष्ट करने का कारण होने से भक्ति ही अन्तःकरण की शुद्धि का प्रधान कारण है। ज्ञान और भक्ति का सामञ्जस्य बड़ी सुन्दरता से प्रस्तुत किया गया है—

वदन्ति तत्तत्त्वविदस्तत्त्व यज्ज्ञानमद्वयम्।

ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्दते ॥ भागवत १-२-११

१ माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु सुदृढ सर्वतोऽधिक।

स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तस्तथा मुक्तिर्नान्याथा। त० दी० नि०, ज्ञानसागर बम्बई, श्लोक ४६, पृष्ठ १२७

२ भावगत स्कन्ध ११, अध्याय १४, श्लोक २० से २५

३ भागवत ६-४। ६३ से ६८

४ गीता ६। ३०-३१

अर्थात् ब्रह्म, परमात्मा और भगवान्—ये तीन नाम पृथक्-पृथक् तत्त्व के नहीं, एक ही परमतत्त्व की दृष्टि-भेद के अनुसार त्रिविध अनुभूति मात्र है। ज्ञान-राशि के उदय-काल में भगवत्तनु का जो आलोक साधक के शुद्ध, सात्त्विक हृदय-पटल पर प्रतिफलित होता है, उसे ब्रह्म कहते हैं। यही आलोक-पुञ्ज जब विम्ब रूप से साधक के हृदयाकाश में प्रतीत होता है, तब वह परमात्मा कहलाता है। ये ब्रह्मानुभव और परात्म-दर्शन दोनों ही भगवत्-तत्त्व के खण्ड या अश-बोधमात्र हैं। इस ब्रह्म के प्रतिष्ठान एव परमात्मा के अघिष्ठान-भूत परमतत्त्व का भक्तों को जो श्री श्याम रूप में दर्शन होता है, वह भगवान् नाम से निर्दिष्ट किया जाता है। इस दर्शन से जो अनुभव होता है, वही भगवान् का विज्ञान-समन्वित परम गुह्य ज्ञान है और वह भक्ति-भावित नेत्रों से ही परिज्ञात होता है। वास्तव में भक्ति और ज्ञान में कोई तात्त्विक भेद नहीं है। भक्ति की पराकाष्ठा ज्ञान है और ज्ञान की पराकाष्ठा भक्ति। जहाँ भक्ति को ज्ञान से श्रेष्ठ बताया गया है, वहाँ भक्ति का अर्थ साधन भक्ति है और जहाँ ज्ञान को भक्ति से श्रेष्ठ बताया गया है, वहाँ ज्ञान का अर्थ परोक्ष ज्ञान है। पराभक्ति और परम ज्ञान दोनों एक ही वस्तु हैं। गीता की निष्कामता भी भक्ति-योग के अन्तर्गत है क्योंकि भगवदर्थ कर्म ही निष्काम होते हैं : भागवत-महात्म्य में ज्ञान और वैराग्य को भक्ति का पुत्र बताया है।^१

भागवत में भक्ति के साध्य और साधन दोनों ही पक्षों का विवेचन हुआ है। मन की एकाग्रता से भगवान् का नित्य निरंतर श्रवण, कीर्तन और आराधन भक्ति का साधन पक्ष हैं और भगवान् में परानुरक्ति उसका साध्य पक्ष है। साधन रूपा भक्ति को नवधा भक्ति बंधी भक्ति अथवा मर्यादा भक्ति भी कहते हैं और साध्य रूपा भक्ति को प्रेमाभक्ति तथा रागानुगा अथवा रागात्मिका भक्ति के नाम से अभिहित किया जाता है। 'हरि-भक्ति-रसामृत-सिन्धु' में बंधी और रागानुगा दोनों ही भक्तियों को साधनभक्ति कहा है और पराभक्ति को साध्य भक्ति माना है। इस ग्रन्थ में भक्ति गौणी तथा परा भेद से दो प्रकार की मानी गई है। गौणी भक्ति के दो भेद हैं—बंधी और रागानुगा। फिर रागानुगा के भी दो भेद हैं—कामरूपा और सम्बन्धरूपा। यही भक्ति साधन भक्ति है और जब सब कामनाओं से रहित होकर भक्त की भगवान् में परानुरक्ति हो जाती है तब वह पराभक्ति कहलाती है। साधनरूपा भक्ति के पाँच अङ्ग माने गए हैं १—उपासक, २—उपास्य, ३—पूजा द्रव्य, ४—पूजा-विधि, ५—मन्त्र-जप। तन्त्र-ग्रन्थों में मन्त्र-जप को विशेष महत्त्व दिया गया है और इसके पाँच तत्व माने गये हैं—१—गुरुतत्व, २ मन्त्र तत्व, ३—मनस्तत्व, ४—देवतत्व तथा ५—व्यान-तत्व। निर्वाण तन्त्र और निर्वाण सार में इनका विशद विवेचन हुआ है। इन तन्त्र-ग्रन्थों में भक्ति को मन्त्रयोग का एक अङ्ग माना है और चित्तवृत्ति के निरोध के लिए उसे आवश्यक बताया है। मन्त्र-योगो-भाव-समाधि में जाकर ईश्वर का साक्षात्कार करता है।

श्रीमद्भागवत में भक्ति के कई भेद गिनाए हैं। तृतीय स्कन्ध में भक्ति के चार प्रकार माने हैं—सात्त्विकी, राजसी, तामसी तथा निर्गुण^२। फिर सप्तम स्कन्ध में प्रह्लाद ने भक्ति के नौ भेद बताए हैं

श्रवण कीर्तन विष्णो स्मरण पादसेवनम् ।

अर्चन वन्दन दास्य सख्यमात्मानिवेदनम् ॥२३॥

^१ भागवत महात्म्य अध्याय १ श्लोक ४५

^२ भागवत तृतीय स्कन्ध अध्याय २६ श्लोक ७-१४

इति पुसापिता विष्णो भक्तिद्वेषवलाक्षणा ।

क्रियते भगवत्यद्वा तन्मन्येऽधीतमुत्तमम् ॥२४॥

भागवत सप्तम स्कन्ध, पचम अध्याय

इन नौ साधनों के तीन भाग किए जा सकते हैं—श्रवण, कीर्तन और स्मरण, जो श्रद्धा और विश्वास की वृत्ति के सहायक हैं। पाद सेवा, अर्चन और वन्दन रूप-सम्बन्धी-साधन है, जो वैधी भक्ति के विशेष अङ्ग हैं तथा दास्य सख्य और आत्म-निवेदन भाव-सम्बन्धी-साधन है, जो रागात्मिका भक्ति से सम्बन्ध रखते हैं। श्रीमद्भागवत में इन तीनों ही अङ्गों का बड़े विस्तार से विवेचन हुआ है। आगे चलकर दास्य, सख्य और आत्म-निवेदन की ही रूप गोस्वामी ने भक्ति-रस का उत्पादक माना है। 'भक्ति रसामृत-सिन्धु' और 'उज्ज्वल नील मणि' में भक्ति रस का शास्त्रीय ढंग से विवेचन हुआ है। दास्य सख्य और आत्मनिवेदन में भी आत्मनिवेदन का विशेष महत्त्व है, क्योंकि आत्मनिवेदन में साधन और साध्य एक हो जाते हैं। श्रीमद्भागवत में भक्तों की जितनी भी कथाएँ आई हैं, उनमें शरणागति का भाव ही ध्योतप्रोत है। वैधी-भक्ति का पर्यवसान रागात्मिका भक्ति में है और रागात्मिका भक्ति की पूर्णता आत्म समर्पण में। गोपियो ने वैधी भक्ति का ही अनुष्ठान किया था, परन्तु उनका हृदय रागात्मिका भक्ति से ही ध्योतप्रोत था। भगवान् की चौर-हरण लीला और रासलीला इस पूर्ण समर्पण के ही रूप हैं। गीता में भी भगवान् कृष्ण ने अर्जुन को इस आत्म-निवेदन का ही उपदेश स्थान-स्थान पर दिया है

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कौन्तेय, तत्कुरुष्वमदर्पणम् ॥—गीता ६।२७

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मा नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि सत्य ते प्रतिजाने प्रियोऽसि 'मे ॥६५॥

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेक शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥

गीता, अध्याय १८

कुछ आचार्यों ने इस आत्म-निवेदन को शरणागति अथवा प्रपत्ति कहा है। पाञ्चरात्र विष्वक्सेन सहिता में कहा गया है, "भगवत् रूप प्राप्य वस्तु की इच्छा करने वाले उपाय-हीन व्यक्ति की प्रार्थना में पर्यवसायिनी निश्चयात्मिका बुद्धि ही प्रपत्ति का स्वरूप है तथा धनन्य साध्य भगवद्-प्राप्ति में महाविश्वास पूर्वक भगवान् को ही एक मात्र-उपास्य समझ कर उपाय करते रहना ही प्रपत्ति है और इसी को शरणागति कहते हैं।"

भक्ति की कोटियों में प्रेमाभक्ति का सर्वोच्च स्थान है। रूपगोस्वामी ने 'भक्तिरसामृत-सिन्धु' में उत्तमा भक्ति के तीन भेद माने हैं—साधन-भक्ति, भावभक्ति तथा प्रेमाभक्ति। साधन-भक्ति में साधनों का वर्णन आता है, उसके दो रूप हैं वैधी और रागानुगा। रागानुगा-साधन-भक्ति के भी दो रूप हैं—कामानुगा और सम्बन्धानुगा। कामानुगा में इच्छा बनी रहती है, भक्त गोपीमय होना चाहता है। सम्बन्धानुगा भक्ति में भक्त कृष्ण से सम्बन्ध स्थापित करता है। नन्द, यशोदा और गोप इसी कोटि के भक्त हैं। भाव-भक्ति या तो कृष्णप्रसादना होती

है या कृष्ण-भक्त-प्रसादजा होती है। यह रस-रूप तक नहीं पहुँचती। रस की स्थिति पर पहुँचकर वह प्रेमा-भक्ति हो जाती है। रूप गोस्वामी ने पाँच मुख्य और सात गौण रस माने हैं।^१

'नारद-भक्ति-सूत्र' में प्रेमा-भक्ति का विशद विवेचन हुआ है। इस ग्रन्थ के चौरासी सूत्रों में भक्ति-तत्त्व की व्याख्या, भक्ति के अन्तराय भक्ति के साधन, भक्ति की महिमा और भक्तों के महत्त्व को भलो-भाँति प्रकट किया है। इसीलिए इस ग्रन्थ को प्रेमदर्शन भी कहते हैं। इस भक्ति को प्राप्त करके मनुष्य निद्ध हो जाता है, अमर हो जाता है, तृप्त हो जाता है और भगवान् कृष्ण के अतिरिक्त उसे किसी बात की चिन्ता नहीं रहती।^२ प्रेमस्वरूप भक्ति में अनन्यता का भाव निहित रहता है। यह भक्ति कर्मयोग और ज्ञानयोग, दोनों से ही श्रेष्ठ है। भागवत में कृष्ण कहते हैं, 'योग, ज्ञान धर्म स्वाध्याय, तप और त्याग मुझे इतना प्रसन्न नहीं कर सकते, जितना मुझे मेरी दृढ़ भक्ति प्रसन्न करती है। मेरी भक्ति चाण्डालादि को भी पवित्र कर देती है।'^३ गीता में भी कृष्ण अर्जुन से कहते हैं, 'हे अर्जुन, जैसा तुमने मुझे देखा है, वैसा में वेद, तप, दान, यज्ञ आदि से भी नहीं देखा जा सकता। हे अर्जुन, अनन्य भक्ति के द्वारा ही मेरा इस प्रकार से देखा जाना, मुझे तत्त्व से जानना और मुझ में प्रवेश पाना सम्भव है।'^४

यही प्रेमा-भक्ति परा-भक्ति कहलाती है और इसी को भूमानन्द कहते हैं। इसमें भक्त अपने प्रियतम भगवान् के स्वरूप को प्राप्त हो जाता है इसी को भागवत में अहेतुकी निर्गुण-भक्ति तथा गीता में ज्ञानी की भक्ति कहा है। इसमें भक्त की चित्त-वृत्ति और कम-गति का प्रवाह अविच्छिन्न रूप से भगवान् की ओर बहता रहता है और उसकी ममस्त क्रियाएँ कृष्णोन्मुख ही होती हैं।^५ गीता के वारहवें और अठारहवें अध्याय में भक्त के लक्षण बताया गये हैं और वही स्थिति बतलाई है, जब भक्त को पराभक्ति की प्राप्ति होती है। "जब मनुष्य विशुद्ध बुद्धि से युक्त एकान्तसेवी और मिताहाही बनकर वाणी को जीतकर और वैराग्य को धारण करके निरन्तर ध्यान परायण, दृढ़ धारण से अन्तःकरण को वश में करके शब्द-स्पर्श आदि विषयों को त्याग, राग द्वेष को नष्ट कर—अहंकार, बल-दर्प, काम, क्रोध और परिग्रह को छोड़कर ममता-रहित और शान्त हो जाता है, तभी वह ब्रह्म प्राप्ति के योग्य होता है। फिर ब्रह्मभूत होकर सदा प्रसन्न चित्त रहने वाला वह न किसी वस्तु के लिए शोक करता है और न किसी वस्तु के लिए आकांक्षा ही करता है। सब प्राणियों में समभाव से केवल भगवान् को ही देखता है, तब उसे मेरी परा-भक्ति प्राप्त होती है, जिसके द्वारा वह मुझे तत्त्व से जानकर मुझ ही में मिल जाता है।"^६

'नारद-भक्ति-सूत्र' में प्रेमरूपा भक्ति के सम्बन्ध में ग्यारह प्रासवित्तियों का उल्लेख किया गया है, जिनके कारण यह एक होकर ग्यारह प्रकार की होती हैं। ग्यारह प्रासवित्तियों

१ भक्ति रत्नामृत-सिन्धु, पूर्व विभाग चतुर्थ लटरी।

२ नारद-भक्ति-सूत्र ४

३ भागवत ११।१४।२०-२१

४ गीता ११।५-५४

५ भागवत ३।२६।११-२

६ गीता १२।५१-५५

ये हैं—(१) गुण-महात्म्यासक्ति, (२) रूपासक्ति, (३) पूजासक्ति, (४) स्मरणासक्ति, (५) दास्यासक्ति, (६) सख्यासक्ति, (७) कान्तासक्ति, (८) वात्सल्यासक्ति, (९) आत्म-निवेदनासक्ति, (१०) तन्मयतासक्ति, (११) परमविरहासक्ति। जो भक्त परा-भक्ति को प्राप्त कर लेते हैं, उनमें तो ये सभी आसक्तियाँ रहती हैं, जैसे—ब्रज की गोपियों में, परन्तु सभी अन्य भक्तों में कोई न कोई आसक्ति अवश्य रहती है। श्रीमद्भागवत में इन सभी प्रकार के भक्तों का वर्णन है। जैसे—नारद, शुकदेव, सूत, शौनक, परीक्षित, पृथु, जनमेजय आदि गुणमहात्म्यासक्ति-भक्त हैं। कुछ ऋषि और ब्रजनारियाँ रूपासक्ति-भक्त हैं। राजा पृथु, अम्बरीष, भरत आदि पूजासक्ति-भक्त हैं। प्रह्लाद, ध्रुव, सनकादि स्मरणासक्ति-भक्त हैं। मकूर, विदुर आदि दास्यासक्ति-भक्त हैं। अष्ट पटरानियाँ कान्ता-सक्ति भक्त हैं। कश्यप, अदिति सुतपा, पृश्नि, मनु, शतरूपा, नन्द यशोदा, वसुदेव देवकी आदि वात्सल्यासक्ति-भक्त हैं। राजा अम्बरीष, राजा बलि, राजा शिवि आदि आत्म-निवेदनासक्ति-भक्त हैं। शुक, सनकादि ज्ञानीगण अथवा कौण्डिन्य, सुतीक्ष्ण आदि प्रेमी मुनिगण तन्मयतासक्ति-भक्त हैं तथा उद्धव, अर्जुन और ब्रजनारी परम विरहासक्ति-भक्त हैं।

सूर की भक्ति-साधना

सूर-साहित्य की पृष्ठ-भूमि में हमने तत्कालीन धार्मिक और सामाजिक परिस्थितियों का दिग्दर्शन कराया है। स्पष्ट रूप से न तो सूरदास जी ने पुष्टि-सम्प्रदाय के अतिरिक्त किसी सम्प्रदाय के सिद्धान्तों का विवेचन ही किया है और न अपने समय की परिस्थितियों का उल्लेख ही किया है। परन्तु फिर भी, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, कवि तमाशवीन की तरह उन परिस्थितियों की उपेक्षा नहीं कर सकता। धार्मिक परिस्थितियों के साथ ही साथ सामाजिक परिस्थितियों का भी परिचय हमें सूर-काव्य में मिल जाता है। सूर के समकालीन गोस्वामी तुलसीदास जी की सभी रचनाओं में किसी न किसी रूप में सामाजिक प्रतिच्छाया मौजूद है, कबीर की अटपटी, अक्खड, सधुक्कडी भाषा में समाज की पोल खोलकर उस पर व्यङ्ग्य बारों की जो वर्षा की गई है, उससे भी तत्कालीन समाज का पूरा नक्शा ज्यों का त्यों सामने आ जाता है। ढोंग और आडम्बर के सर्वभक्षी राक्षस मानवता और सदाचार को निगल रहे थे। व्रत पूजा, तीर्थों की प्रतिष्ठा होते हुए भी पवित्र धर्म-बुद्धि का अभाव ही दीख पड़ता था। धर्म के नाम पर प्रच्छन्न कलुष का आचरण जोर-शोर से चल रहा था। नाथपंथी साधुओं का ढकोसला भी कुछ कम न था। मन्दिर व्यभिचार के अड्डे बन रहे थे। इन सब बातों का प्रभाव सूर के साहित्य पर पड़ना स्वाभाविक ही था। उनकी भक्ति-साधना में तत्कालीन परिस्थितियों का बहुत सीमा तक योग है।

सूर की भक्ति-साधना और तत्कालीन परिस्थितियों के सम्बन्ध में एक बात यह भी विचारणीय है कि जहाँ सूर ने एक ओर इन परिस्थितियों के प्रति विरक्ति प्रदर्शित कर व्रत, पूजा उपवास आदि से स्पष्ट विरोध नहीं तो उदासीनता तो प्रकट की ही है, वहाँ दूसरी ओर उन मानव दुर्बलताओं से समझौता भी किया है जिनका शिकार उस समय का समाज हो रहा था। सूर के काव्य में कृष्ण-चरित्र के विलासमय चित्र और शृङ्गार रस की मादकता का जैसा संचार हुआ है, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। हम आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी के इस मत से विल्कुल सहमत हैं।

‘सूरदास ने मनुष्य की इस विफलता का कारण भजन का अभाव बतलाया है।’ अगर

भजन हो तो यह सारी विफलता महती सफलता के रूप में परिवर्तित हो जाय । सूरदास ने वस्तुतः अपने काल की सारी विलासिता का सुन्दर उपयोग किया है और कोई भी सहृदय इस बात को अस्वीकार नहीं करेगा कि सचमुच उन्होंने भजन के पारम पत्यर से स्पर्श कराके विलासिता रूपी कुधातु को भी सोना बना दिया है । उम युग के मनुष्य की विफलता की प्रथम सीढ़ी है—“आलिंगन, चुम्बन, परिस्मन, नख-द्वत, चारु परस्पर हांसी” और सूर से अधिक और किस कवि ने इनका सफल वर्णन किया है ?”३

वस्तुतः पुष्टिमार्गीय सेवा का यही महत्व है । गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी ने तत्कालीन समस्त विलास-सामग्री अपने आराध्य देव को समर्पित कर भक्त के मन से विलासिता को दूर करने का उपाय निकाला । इसका विशेष वर्णन हम अगले प्रकरण में करेंगे । सूर-साहित्य में उन्मुक्त विलास का समावेश होने पर भा उन्हें मर्यादा-विमुख नहीं समझता चाहिए । वे स्मार्त पथ के भी विरोधी नहीं थे और टीकाकारों के साथ उन्होंने मर्यादा-मार्ग को भी महत्व दिया है तथा वैधी-भक्ति का विवेचन भा उनकी रचनाओं में दृष्टिगोचर हो जाता है । भागवत में भक्ति को सर्वोपरि माता है, परन्तु ज्ञान और कर्म को भी अपनाया है । पराभक्ति या प्रेमरूपा भक्ति को महत्व देते हुए वैधी-भक्ति को उसकी प्राप्ति का साधन माना है । सूरदास जी ने भागवतकार की भाँति भक्ति को तो महत्व दिया है, परन्तु ज्ञान और कर्म की प्रतिष्ठा नहीं की । इस पृष्ठ-भूमि में हम सूर की भक्ति को निम्नलिखित दृष्टिकोणों से देखने का प्रयत्न करेंगे ।

१—साधारण भक्ति-विवेचन—उसका स्वरूप और महत्ता ।

२—वैराग्यपूर्ण भक्ति—जो सम्भवतः वल्लभ-सम्प्रदाय में दीक्षित होने के पूर्व सूरदास जी में थी ।

३—वैधी भक्ति ।

४—प्रेमरूपा भक्ति ।

५—पुष्टिमार्गीय भक्ति ।

पुष्टिमार्गीय भक्ति का वर्णन तो अगले अध्याय में किया जायगा, यहाँ पर हम सूर की भक्ति के अन्य प्रकारों पर दृष्टि-प्रक्षेप करेंगे । सूर के दार्शनिक सिद्धान्तों के विवेचन में हम कह चुके हैं कि सूर के मत से इस प्रपञ्चात्मक ससार से छूटने का एकमात्र उपाय हरि-भक्ति है, जिसके बिना समस्त जीवन ही भार स्वरूप है । भक्ति-रहित जीवन अध्यात्मिक जीवन है । कलियुग के सनापकारी तापत्रय का शमन भक्त के कोमल हृदय से वृहते हुए भगवद्भक्ति-रस के शीतल स्रोत से ही सम्भव है, जो केवल भौतिक-सघर्षजन्य वनान्ति को ही दूर नहीं करता, प्रत्युत मानसिक कालुष्य-पङ्क का प्रक्षालन कर हृदय को स्वच्छ भी करता है और उसे उच्चभावों के ठहरने योग्य बनाता है । कर्मकाण्ड के जाल की जटिल उलझन में फँसी हुई जनता धर्म के लुब्धक ठेकेदार पण्डित-पुजारियों की वगुला-भक्ति का शिकार बन रही थी । तीर्थ, व्रत, जप आदि का व्यर्थ ढकोसला वास्तविकता पर आवरण डालकर धर्म के मूलभूत तत्त्वों का अपहरण कर रहा था । तुलसी की तरह सूर ने भी अपने चारों ओर के समार को आँस खोल कर देखा और उसकी बुराइयों की भरपेट निन्दा की । ऐहिक लालसा की मृग-तृष्णा के पीछे भटकते हुए मानव-मन-कुरङ्ग को उन्होंने भगवद्भक्ति-सरिता के सरस धून पर

लाकर छोड़ दिया । भौतिक विषयो के दुष्परिणामो का उद्घाटन और प्रभु-प्रेम का प्रतिपादन उन्होंने इस खूबी के साथ किया कि लोग हरि-लीलागान में अनायास ही रत हो गये और भक्ति के विना समग्र साधनो को बन्धन समझने लगे । ज्ञान और वैराग्य का साधक बना कर उन्होंने भक्त के पद की प्रतिष्ठा की और ज्ञान एव योग द्वारा अगम्य तत्त्व को भी भक्ति के सरल मार्ग द्वारा गम्य बनाया । भक्ति स्वतः पूर्ण है, वह साधन नहीं, साध्य है, व्यापार नहीं, लक्ष्य है । उसकी प्राप्ति सब कामनाओ की इति श्री है । हरि का भक्त स्वयं हरिस्वरूप हो जाता है, वह ब्रह्मा और महादेव से भी महान् है ।

हरि के जन सब ते अधिकारी ।

ब्रह्मा, महादेव तें को बड़, तिनकी सेवा कछु न सुवारी ॥^२

✓ जिस पर हरि की कृपा हो जाती है, उसे फिर किस बात की कमी ? भक्ति का विशाल क्षेत्र जाति-पाँति की धुंध परिधि से परिमेय नहीं होता । बड़े-बड़े महाराज, ऋषिराज और मुनिराज भी हरि-भक्ति के समक्ष मिर झुकाकर वन्दना करते हैं और उसके तेज से लज्जित होते हैं ✓

हरि के जन की अति ठकुराई ।

महाराज रिपिराज महामुनि देखत रहे लजाई ।

निरभय देह राजगढ ताको, लोक-मनन उतसाहू ।

काम, क्रोध, मद, लोभ, मोह, ये भये चोर तैं साहू ।

हठ विस्वास कियो सिंहासन, ता पर बैठे भूप ।

हरि-जस विमल-छत्र सिर ऊपर राजत परम अन्नूष ।

हरि-पद-पङ्कज पियी प्रेमरस, ताही में रङ्गराती ।

मन्त्री ज्ञान न ओसर पावैं, कहत बात सकुचाती ।

अर्थं काम दोऊ रहै द्वारैं, धर्मं मोक्ष सिर नावैं ।

बुद्धि-विवेक विचित्र पौरिया, समय न कवहूँ पावैं ।

अष्ट महासिधि द्वारैं ठाढी, कर जोरे, उर लीन्है ।

छरीदार वैराग विनोदी, भिरकि वाहिरैं कीन्है ।

माया काल कछु नहि व्यापैं, यह रस-रीति जो जानैं ।

सूरदास यह सकल समग्री, प्रभु प्रताप पहिचानैं ॥^२

— भक्ति के विना ज्ञान और कर्म व्यर्थ हैं, इस तथ्य को द्योतित करने के लिये सूरदास जी ने एक बड़ा ही सुन्दर दृष्टान्त उपस्थित किया है । उनका कथन है कि जिस प्रकार पतङ्ग दीपक से प्रेम करता है और उसकी दीप्त शिखा से भी न डरता हुआ उसपर गिर पड़ता है उसी प्रकार ज्ञानी पुरुष भी अपने ज्ञानरूपी दीपक से सासारिक दुःख रूपी कूप को प्रकट देखता हुआ भी उसमे गिर जाता है । जड़ जन्तु कालरूपी व्याल के रजस्तमोमय विषानल में क्यों जलता है ? वह सकल मतों के अतिकूल वाद-विवाद के कारण वेश वारण करता है और

२ सूरसागर (ना० प्र० सं०) पद ५५

३ वही (,, ,, ,,) पद ६३-८८

इस प्रकार सकल निशिदिन भ्रमण करता रहता है, जिससे कुछ भी कार्य नहीं सरता, प्रगम-सिन्धु के पार करने को यत्नों की नौका सजा कर उसे कर्मों के भार से भरता है, परन्तु सूर का व्रत तो यही है कि मनुष्य कृष्ण-भक्ति द्वारा ही इस भव-सागर को पार कर सकता है।^१ विनय के सारे पद इसी प्रकार की भक्ति-भावना से भरे हुए हैं कि 'मनुष्य जन्म वडी कठिनता से प्राप्त होता है, उसे यो ही नहीं गंवाना चाहिये।' सूर ने अपने मत की पुष्टि में अनेक पापियों के उदाहरण देकर सिद्ध किया है, कि भक्ति के लवलेश से ही समस्त पाप नष्ट हो जाते हैं, अन्यथा जीव इस भवसागर में यो ही भ्रमता रहता है। मन को चेतावनी देते हुए सूर ने अनेक पदों में भक्ति की महत्ता प्रतिपादित की है।^२

सूरदास के विनय-पद तुलसीदास जी की 'विनय पत्रिका' की तुलना में रखे जा सकते हैं। दोनों ही कवियों का दैन्य-भाव पराकाष्ठा को पहुँच गया है और दोनों ने ही ससार की असारता दिखाकर भक्ति का महत्त्व प्रतिपादित किया है। मन को सम्बोधित कर मानव की पतित और शोचनीय दशा का चित्रण किया है, जिसका कारण स्वयं मनुष्य की सासारिकता-प्रिय प्रवृत्ति है। सूरदास के पदों में तन्मयता और मार्मिकता विशेष रूप से दृष्टिगोचर होती है :

सन्त-मत जिसका मुख्य आधार जाति-पाँति का विरोध है, सूर को कई पक्षों में मान्य है। भक्ति के नाते सारे भक्त एक कोटि के हैं। सन्तो का "जाति-पाँति पूछै नहिं कोय, हरि को जपै सो हरि का होय" वाला सिद्धान्त सूर सम्मत है। सूर के प्रभु के यहाँ सब बराबर हैं, उनके दरवार में जाति-पाँति का भेद नहीं -

जाति-पाँति फोउ पूछत नाही श्रीपति के दरवार।^३

भगवान् के भजन से नीच व्यक्ति भी उच्च पद प्राप्त कर लेता है^४। उनके यहाँ ऊँच-नीच की गिनती नहीं की जाती।^५ हिन्दू-धर्म के बहुत-से सम्प्रदायों में स्त्री को भक्ति का अधिकार भी नहीं दिया गया। सन्तो ने इस सिद्धान्त का विरोध किया और सूर ने उनका समर्थन किया है।^६ मनुष्य का सब पुरुषार्थ, सारे साधन, सफल उपाय, अखिल मन्त्र और उद्यमदि व्यर्थ हैं, केवल प्रभु की चाहीं वात होती है, अतः उसी की आराधना करनी चाहिये करी गोपाल की सब होइ।

जो अपनी पुरुषार्थ मानत, अति भूठी है सोइ।

साधन, मन्त्र, जन्म, उद्यम, बल ये—सब डारी धोइ।

१ सूरसागर (ना० प्र० सं०) पद १७६१

२ वडी पद १७६७

३ वडी पद २३१

४ ई हरि भजन को परमान।

नीच पावै ऊँच पदवी बाजते नीमान। वडी पद २३५

५ हरि हरि हरि सुमिरौ सब कोइ।

ऊँच नीच हरि गनत न दोइ। वडी पद २३६

६ हरि हरि हरि सुमिरौ सब कोइ।

नारि पुन्य हरि गनत न दोइ। वडी पद २४५

जो कष्टु लिंगि रारि नन्द-नन्दन, मेदि मणि नदि कोइ ।
 दु रा-सुग लाभ-प्रलाभ गमुकि तुम कतहि मरत ही रोइ ।
 सूरदास स्वामी ककनामाय, स्वाम चरन मन पोइ ॥^१

भगवद्भक्ति के बिना वनिता, सुत, हाथी-घोड़े आदि वंशध व्यर्थ हैं। इत विपत्त
 गोस्वामी तुलसीदास कहते हैं

भूमत द्वार मतग अनक जेंजीर जरे मद प्रम्यु चुचाते ।

ताते तुरग मनोगति चचल, पीन के गोनहु ते बड़ि जाते ॥

भीतर चन्द्रमुगी प्रवलीकति, बाहर भूग पार न समाते ।

ऐसे भये तो कहा तुलसी, जो पं जान ही-नाथ के रग न राते ॥^२

इसी भाव को सूरदास जो मगनी सन्त धारणी म कहते हैं -

इहि विधि कहा घटेगा तेरो ।

नन्द-नन्दन करि घर की टाकुर, प्रापुन हे रहु चैरो ।

कहा भयो जो सम्पति बाढ़ो, कियो बढूत घर घैरो ॥

कहुँ हरि-कथा, कहूँ हरि-सूजा, नहुँ सन्तनि की डैरो ।

जो वनिता-सुत-सूय सकैले, हय गय विभव घनेरो ।

सर्वे समर्थो सूर स्याम की, यह माँची मत मेरो ॥^३

भगवान् वडे भक्त-वत्सान ह, उनकी भक्त-वत्सलता का भी वर्णन सूर ने प्रने
 से किया है। भागवत में भगवान् को भक्त से तादात्म्य स्थापित करते हुए देखा है
 के भगवान् भी कहते हैं कि—हम भक्तों के हैं और भक्त हमारे हैं, भक्तों के लिए ही हम
 भी दौड़ना पड़ता है, भक्तों के शत्रु हमारे शत्रु हैं, उनकी जीत हमारी जीत और
 हार हमारी हार है।^४ परीक्षित की कथा में भक्ति की महिमा बताते हुए सूर ने म
 यज्ञ, दान करके मनुष्य स्वर्ग प्राप्त कर सकता है, किन्तु पुण्य क्षीण होने पर उसे पि
 लोक में माना पड़ता है, अतएव हरि-भक्ति ही सार है।^५ सारे प्रथम स्कन्ध में
 हरि-भक्ति-महिमा का हा गान किया है, अन्य प्रसङ्ग तो मानो भक्ति की महत्ता
 करने के लिए प्रयुक्त हुए हैं। द्वितीय स्कन्ध का प्रारम्भ भी उन्होंने भजन के महत्त
 किया है : वे कहते हैं कि—हरि का भक्ति युग-युग में वृद्धि पाती है, अन्य धर्म ।
 दिन के हैं। तत्पुत्र में तत्प, श्रेता में तप, द्वापर में पूजाचार और कलियुग में तन्व
 त्याग कर केवल भजन करना चाहिये। कलियुग में केवल हरिनाम का ही प्राचार
 सब व्यवहार झूठे है। हरि-स्मरण का महत्त्व नारद, शुक आदि ने भी स्वीकार कि
 हरि भक्ति के बिना सच्चे सुख की प्राप्ति नहीं, और न ही मुक्ति सम्भव है।^६
 वन्धन हरि-भजन से ही कट सकते हैं।^६

हम पहले बता आये हैं कि सूर का समकालीन समाज विषयासक्त और आचार-विचार-विरत था। सच्ची भक्ति के प्रचार के लिये विषय-विरक्ति अपेक्षित थी, इसलिये सूरदास ने साधारण भक्ति-विवेचन में स्थान-स्थान पर वैराग्य का महत्त्व प्रतिपादित किया है। विनय के पदों में जहाँ एक ओर हरि-भजन की आवश्यकता पर उन्होंने बल दिया है, वहाँ दूसरी ओर भक्त के विचारों में वैराग्य भी अनिवार्य बताया है, क्योंकि वैराग्यपूर्ण भक्ति से ही सासारिकता का दूर होना सम्भव है और भक्त के हृदय में पूर्ण-आत्म-समर्पण का भाव उदित हो सकता है। राजा परीक्षित की कथा में भी इसी वैराग्यपूर्ण भक्ति की आवश्यकता बताई गई है। वास्तव में अनन्य भक्ति विना वैराग्य के सम्भव ही नहीं।^१ वैराग्य ही अनन्य-भक्ति का आवश्यक अङ्ग माना है।^२ जो भक्ति-मार्ग का अनुसरण करते हैं, उन्हें स्त्री और पुत्र से अपना सम्बन्ध छोड़ना पड़ता है। असन-वसन की उन्हें कोई चिन्ता नहीं होती, खाने के लिये प्रभु ने वन में फल उत्पन्न किये हैं। तृषा के लिये भरने हैं, पाशों के स्थान पर हाथ हैं तथा वसनों के लिये बल्कल। शंया के लिए पृथ्वी और घर के लिए गिरि-कन्दराएँ बनाई हैं।^३

इस प्रकार के अनेक पदों में सूरदास जी ने वैराग्यपूर्ण भक्ति का वर्णन किया है। आत्म-ज्ञान के विना मनुष्य की बड़ी दुर्गति होती है। जब तक मनुष्य को सत्स्वरूप का ज्ञान नहीं होता, तब तक वह मृग की भाँति ससार-वन में घूमता रहता है। तेल, तूल और पावक पुट में भर कर रखने से प्रकाश नहीं होता, आत्म-ज्ञान के अभाव में आदमी सब कुछ भूला रहता है और ससार में भ्रमता रहता है।^४ राजा परीक्षित के ऊपर इस उद्देश्य का पूरा-पूरा प्रभाव सूर ने दिखलाया है। इन पदों से यही निष्कर्ष निकलता है कि सूर ने आत्म-ज्ञान और तज्जन्य वैराग्य को भी भक्ति का एकमात्र साधन माना है। तृतीय स्कन्ध में भगवान् कपिल अपनी माता देवहूति को आत्म-ज्ञान का उपदेश देते हैं, उस समय भी सूर ने भक्ति के लिए वैराग्य की आवश्यकता बताई है और वह वैराग्य आत्म-ज्ञान से ही हो सकता है।^५ पुरञ्जन-कथा में भी सूर ने वैराग्य और भक्ति का सम्बन्ध स्थापित किया है।^६ इसी प्रकार अन्य बहुत से प्रसंगों में वैराग्य और भक्ति का सामञ्जस्य स्थापित किया है।^७

१ जी लौ मन कामना न छूटै ।

तौ कदा जोग अक्ष-व्रत कोन्हँ विनु कन तुल कौ कूटै ।

कदा स्थान किये तीरथ के, अङ्ग भस्म जट-जूटै ।

कदा पुरान जु पढै अठारह, कर्ध्व धूम के घूँटै ॥

जग शोभा की सकल बझार, इनतै कछु न पट्टै ।

करनी और कछु औरै, मन दराहूँ दिश दूटै ।

काम, क्रोध, मद, लोभ सजूँ हैं, जो शतनि साँ दूटै ॥

सूरदास तबही तम नासै ज्ञान अगिन भर कूटै ।

सूरमांगर (ना० प्र० स०) पद ३६२

२ सूरमांगर पद ३६५, ३६६, ३६७

३ वही पद ३६३

४ वही पद ३६७, ३६८

५ वही पद ३६४

६ वही पद ४११

७ वही पद ४१५, ४१९, ३४६

इस प्रकार सूरदास जी ने साधारण-भक्ति-निरूपण में भक्ति के साथ वैराग्य की आवश्यकता बताई है। इस भक्ति-निरूपण के विषय में दूसरी बात यह भी दृष्टव्य है कि सूर ने उस समय में प्रचलित योग-मार्गों की निन्दा की है। उनके पदों में भक्ति के सामने योग-मार्गों की निरर्थकता का प्रतिपादन किया गया है। वैराग्य योग-मार्ग का प्रधान साधन है, परन्तु सूरदास जी वैराग्य को भक्ति का साधक मानते हैं, जबकि योग-मार्ग के साधुओं की निन्दा करते हैं। उन्होंने स्पष्ट लिखा है

भक्ति बिना जो कृपा न करते तो हों आस न करती ।

× × × ×

साधु-सील सद्रूप पुरुष कौ अपजस बहु उच्चरती ।
श्रीघड-असत कुचोलनि सौ मिलि, माया जल में तरती ।^१

इसी प्रकार भक्ति-पथ का निरूपण करते हुए सूरदास जी कहते हैं—

भक्ति-पथ कौ जो अनुसरै, सो साष्टाङ्ग जोग कौ करै ।
यम, नियमासन, प्रानायाम, करि अभ्यास होइ निष्काम ।
प्रत्याहार, धारना, ध्यान, करै जु छाँडि वासना आन ।
क्रम-क्रम सौ पुनि करै समाधि, सूर स्याम भजि मिटै उपाधि ।^२

अर्थात्—भक्ति-पथ का अनुसरण करके ही अष्टाङ्ग-योग की सिद्धि सम्भव है, क्योंकि भक्तियम, नियम, प्राणायाम का अभ्यास करके निष्काम होता है, परन्तु प्राणायाम, धारणा, ध्यान के लिए वासनाओं का त्याग परम आवश्यक है। वासनाओं के त्याग से ही इन क्रियाओं का महत्त्व है और उसी प्रकार क्रम-क्रम से समाधि करने पर, भगवद् भजन से उपाधि मिटती है। इसी भाव को उन्होंने आगे प्रकट किया है कि भगवान् के भजन बिन योग आदि क्रियाएँ व्यर्थ हैं। इन पदों से सिद्ध होता है कि सूरदास जी योग-मार्गों के तो विरुद्ध नहीं हैं, पर उन दूषित भावनाओं और क्रियाओं के विरुद्ध हैं, जिन्हें योग-मार्गी साधुओं ने अपना लिया था।

तीसरी बात इस भक्ति-विवेचन की उल्लेखनीय यह है कि सूरदास जी ने सन्त-मत के तत्त्वों को भी अपनाया है। जाति-पाँति के विषय में तथा स्त्रियों के भक्ति-अधिकार के विषय में हम लिख चुके हैं। इस निगुंण-पन्थ का विशद विवेचन भ्रमरगीत वाले प्रसङ्ग में हुआ है, जहाँ इस पन्थ की क्रियाओं की ओर से कवि ने उदासीनता प्रकट की है। उस स्थल पर प्रतिपादित भक्ति का स्वरूप हम उस समय का मानते हैं, जब सूर पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित हो चुके थे और उनकी भक्ति का आदर्श ही बदल गया था तथा मायामय मिथ्या-संसार के प्रति विराग उनकी भक्ति का आधार नहीं रह गया था। वहाँ तो उन्होंने उस सहज भक्ति-धर्म का निरूपण किया है, जिसका आधार कृष्ण की रूप-माधुरी और लीलाएँ हैं, इसलिये वहाँ निगुंण-पन्थ के प्रति उनकी उदासीनता हो नहीं, स्पष्ट विरोध भी है। सम्प्रदाय में दीक्षित होने के पूर्व सूरदास सन्त-मत को पूर्ण आदर की दृष्टि से देखते थे, यही कारण है कि उनके कई पद कवीर के पदों के समकक्ष रखे जा सकते हैं। कवीर की भाँति उन्होंने भी माया के मिथ्यात्व का प्रतिपादन किया, जिसका उल्लेख हम पीछे कर चुके हैं, इसके अतिरिक्त कवीर

१ सूरसागर (ना० प्र० सं०) पद २०३

२ वही, ,, ,, , पद ३६४

के समान उन्होंने भगवान् के उस परम-धाम की ओर भी सकेत किया है, जहाँ पासांरिक दुःखों का लेश नहीं ।^१

यह कहा जा चुका है कि सूरदास जी यद्यपि भक्ति के साध्य-रूप को ही महत्त्व देते थे और प्रेम ही उनकी साध्यरूपा भक्ति का आधार है, फिर भी स्थान-स्थान पर हमें सूरसागर में वैधी-भक्ति के उदाहरण भी मिल जाते हैं । गोपियों को प्रेम-भक्ति का आश्रय मानकर उनके माध्यम से सूर ने अपने सिद्धान्तों का भी प्रतिपादन किया है । उनके समय में बहुत से ज्ञानी और योगी थे, जिनमें कुछ नाथ-पन्थ के और कुछ निरुण-मत के अनुयायी थे । भारतीय-शास्त्र-पद्धति के अनुकरण पर साधन-स्वरूपा भक्ति के मानने वाले भी बहुत से भक्त थे, सूरसारावली में इन सब की ओर सकेत किया गया है ।^२

सूरदास जी के भक्ति-विवेचन से ज्ञात होता है कि बल्लभ के मिलने से पहले उनका मन स्थिर नहीं था और इतोलिये वे घिघियाते थे । यही कारण है कि उनके भक्ति-विवेचन में उत्तरोत्तर निश्चित रूप से अन्तर प्रतीत होता है । निरुण पन्थ के प्रति प्रारम्भ में उनकी सहिष्णुता उदासीनता में परिणत होती हुई भ्रमरगीत-प्रसङ्ग में पूर्ण विरोध के रूप में फूट निकली है । सूरसागर के देवहूति-कपिल-संवाद में सूर ने भक्ति की विस्तृत व्याख्या करते हुए उसके चार रूप बताये हैं ।^३ त्रिगुण भक्ति को सुधासार भक्ति कहा है, यही प्रेमा-भक्ति है । भक्तों की भी उन्होंने दो कोटि मानी हैं—सकाम-भक्त और अनन्य-भक्त । कर्म, ज्ञान और योग के सम्बन्ध में भक्त तीन प्रकार के माने गये हैं—कर्मयोगी भक्त भक्तियोगी भक्त और ज्ञानयोगी भक्त । कर्मयोगी भक्त अधर्म-आचरण से दूर रहता हुआ वर्णाश्रम-नियमों का पालन करता है, उसे मर्यादायुक्त भक्त कहा जा सकता है । भक्तियोगी भक्त प्रभु से प्रीति रखता हुआ उसके स्मरण और मर्चन में दत्तचित्त होकर क्रम-क्रम करके मुक्ति का लाभ करता है । ज्ञान योगी भक्त सब को ब्रह्म समझ कर सब से प्रेम करता है ।^४ भगवद्-गीता में भी चार प्रकार के भक्तों का वर्णन आया है ।^५

१ देखिये सूरसागर (ना० प्र० स०) प्रथम स्कन्ध के अन्तर्गत चिद्-बुद्धि-संवाद ।

२ कर्म योग पुनि ज्ञान उपासन सब ही भ्रम भरमयो ।

श्री बल्लभ-गुरु तत्त्व सुनावो, लीला-भेद बतायो ।

ता दिन ते हरि-लीला गाई, एक लक्ष पद बन्द ।

ता को सार सूरमारावलि, गावत प्रति आनन्द ।

सूरमारावली, सूरसागर (बैकुण्ठेश्वर प्रेम) पृष्ठ ३८

३ माता भक्ति चारि परकार, मत, रज तम गुन सुधाचार ।

भक्ति एक पुनि वदुविधि होइ, व्यो जल रग मिनि रंग सु होइ ।

भक्ति मासिकी चाहन मुक्ति, रजोगुनी धन कुटुम्ब-नुरवित ।

तमोगुनी चाहै या भाइ, मम पैरी क्यों हू मरि जाइ ।

मुझा भक्ति मोदि त्यों नार्न, मुक्तिहुँ कौं सो नहि अवगाई ।

मन-कम-बच मम सेवा करै, मन तैं रूप आसा परिहरै ।

ऐसो भवन सदा मोदि प्यारौ, इक दिन ततै रहौ न न्यारौ ।

सूरसागर (ना० प्र० स०) पद १६५

४ सूरसागर पद ३६४

५ चतुर्विधा भजन्ते मां जना सुकृतिनोऽर्जुन ।

प्राप्तो जिज्ञासुरर्थाधी शानी च भरतर्षभ ! गीता ७।१६

चरन-कमल बन्दी हरिराइ ।

जाकी/कृपा पगु गिरि लघै, अन्धे कौं सब कछु दरसाइ ।

- बहिरौ सुनै मूक पुनि बोलै, रक चलै सिर छत्र घराइ ।

सूरदास स्वामी करुणामय, बार-बार बन्दों तिन्हि पाइ ।^१

भगवान् के चरणों की वन्दना करके न जाने कितने जनो का उद्धार हो गया ? सूर कहते हैं, भगवान् ! “मैं आपके कमल रूपी चरणों की वन्दना करता हूँ । वे चरण शिव, यमुना आदि के सर्वस्व हैं । जिन चरणों की अनुकम्पा से प्रह्लाद ने मुक्ति प्राप्त की, अहिल्या, बलि, वृग आदि का उद्धार हुआ, जिनके ऊपर गोपिकाओं ने सर्वस्व लुटा दिया, जिनके प्रसाद से पाण्डवों के कार्य सिद्ध हुए और जो तीनों प्रकार के तापो को हरने वाले हैं ।”^२ आगे चल कर सूर अपने मन को सम्बोधित करके कहते हैं, “हे मन, तू नन्दनन्दन के चरणों की सेवा कर जो बड़े सुन्दर और पवित्र हैं तथा जिनके प्रसाद से बहुत से पापी तर गये ।”^३

अर्चन के विषय में हम पहले कह चुके हैं कि श्रद्धा-सहित भगवान् के स्वरूप की उपासना ‘अर्चन-भक्ति’ कही जाती है । ‘हरि-भक्ति-रसामृतसिन्धु’ में अर्चन का लक्षण इस प्रकार दिया गया है—

अर्चनं तूपचाराणा स्यान्मन्त्रोपपादनम् ।

परिचर्या तु सेवोपकरणादिपिरिष्कृत्या ।^४

वल्लभ-सम्प्रदाय में अर्चन-भक्ति का बड़ा महत्व है और इस सम्प्रदाय के मन्दिरों में प्राठो पहर की सेवा में अर्चन के पृथक्-पृथक् विधान हैं । सूरदास जी के अनेक पद भगवान् के अर्चवितार रूप की स्तुति में कहे गये हैं । श्याम के स्वरूप का भिन्न-भिन्न प्रकार से सूर ने वर्णन किया है । उनके अनेक पोज, अनेक भाव और अनेक व्यापारों के सूचक एक से एक बढ़ कर सैकड़ों शब्द-चित्र सूरसागर में मिलेंगे । भगवान् के विराट् स्वरूप और आरती का भी उन्होंने मनोहर चित्रण किया है ।^५

वन्दन और अर्चन दोनों भक्तियों के व्यापार साथ-साथ चलते हैं, क्योंकि वन्दन में भी भक्त के दास्य रूप का ही अभिव्यजन है । सूर के दैन्य-भाव के पद वन्दना के ही पद कहे जा सकते हैं । सूर की वन्दना केवल भगवत्-चरणों तक ही सीमित नहीं है, प्रत्युत भगवान् के विविध अङ्ग, वस्त्र, वेष-भूषा तथा कृत्यों की भी सूर ने वन्दना की है । वे एक भावुक और भक्त कवि थे । यही कारण है कि उनकी भावुकता वन्दना के पदों में शतमुखी होकर प्रवाहित हुई है । आराध्य देव से सम्पर्क रखने वाली चेतन अथवा अचेतन प्रत्येक वस्तु सूर के लिए-वन्दनीय है । यह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि प्रिय के सम्पर्क से सभी पदार्थ प्रिय हो जाते हैं । सम्बन्ध-निर्वाह की यह भावना श्रीमद्भागवत में भी स्थान-स्थान पर मिलती है ।

१ सूरसागर (ना० प्र० स०) पद १

२ वही, पद ६४

३ वही, पद ३०८

४ हरि भक्ति-रसामृत सिन्धु पूर्व विभाग २ । २७

५ सूरसागर (ना० प्र० स०) पद ३७०-३७१

दास्य, सख्य और आत्म-निवेदन

हम पहले कह चुके हैं कि ये तीनों मानसिक भाव हैं और भक्ति-रम के उत्पादन प्रेम-भक्ति की दो अवस्थाएँ होती हैं—प्रेमावस्था और भावावस्था। जब कृष्ण के प्रति भक्त का चिद्विषयक रतिभाव सान्द्र हो जाता है, तब उसे प्रेम कहते हैं। रूप गोस्वामी ने मुख्य रूप से पाँच भक्ति-रस मान कर इन तानों भावों को उन्हीं के अन्तर्गत मान लिया है। यों तो भक्ति के अनेक मानसिक भाव हैं और वे सभी भगवान् के सम्बन्ध से अलौकिक हो जाते हैं, परन्तु प्राधान्य इन्हीं पाँच भावों का है। इन भावों के अनुकूल भक्ति के भी पाँच प्रकार हो जाते हैं। इन्हीं को दृष्टि में रखते हुए हम सूर की भक्ति-भावना का विवेचन करेंगे।

शान्ता भक्ति

'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' में भक्ति-विषयक पाँचों रसों का माङ्गोपाङ्ग विशद विवेचन हुआ है और इनके स्थायी भाव, विभाव, सात्त्विक और संचारी भावों पर भी प्रकाश डाला गया है। यद्यपि सूरदास ने शास्त्रीय ढंग से कहीं इसका विवेचन नहीं किया है (क्योंकि उनका काव्य लक्षण-काव्य नहीं है), तथापि उसमें उनके भक्त हृदय से निकली हुई स्वाभाविक उक्तियों में इनके अनेक चिन्ह मिल जाते हैं। शान्त-रस का स्थायीभाव निर्वेद है, वह निर्वेद, जो तत्त्व-ज्ञान से उत्पन्न होता है। वंराग्य, दैन्य, विनय आदि भावों से प्रेरित होकर, सूर ने जो पद लिखे हैं, उन्हें शान्ता भक्ति-विषयक पद कहा जा सकता है। ससार से तो वे पहले ही विरक्त हो गए थे, जिसके फल स्वरूप हमें उनमें दो प्रकार की चेष्टाएँ दीख पड़ती हैं। एक ओर तो कवि ससार के नाना रूपों और व्यवहारों का तिरस्कार करता दीख पड़ता है और दूसरी ओर भगवान् की प्रणुक्क्या और भक्त-वत्सलता का वर्णन करता, तथा अपनी हीनता का परिचय देता हुआ दिखाई देता है। भक्त के शान्त और दास्य दोनों ही भाव समन्वित होकर चलते हैं। उमें ससार से विरक्त ही नहीं, आत्म-मलानि भो है, जिसके कारण वह कातर होकर प्रभु को पुकारता है, "हे नाथ मेरी रक्षा करो।" साथ ही साथ वह अपनी उद्योग-हीनता और भगवान् की भक्त-वत्सलता का तुलनात्मक विवेचन भी करता है। वल्लभाचार्य के अन्त करण प्रबोध में दास्य भक्ति में आत्मदीप-प्रकाशन, विनय-याचना, दीनता आदि भावों का समावेश है। सूर के विनय-पदों में इस प्रकार के भाव भरे पड़े हैं। यह कहना कि सूर की दास्य अथवा शान्ता-भक्ति वल्लभाचार्य से पहले की है, उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि आचार्य वल्लभ ने स्वयं दास्य-भक्ति को महत्त्व दिया और सूर ने विनय के पदों के अतिरिक्त भी कई स्थलों पर भक्त का दैन्य प्रकट किया है। द्वादश स्कन्ध में स्विमणो का भक्ति-भाव तथा नवम स्कन्ध में राम-स्तुति इसके उदाहरण हैं। जहाँ-जहाँ सूर ने भक्तों के चरित्र का वर्णन किया है, वहाँ भगवान् की भक्तवत्सलता का भाव विवेचन किया है। प्रह्लाद-चरित्र, कालिय-दमन, चौर-हरण, गोवर्द्धन-लीला आदि प्रसङ्गों में भगवान् की भक्तवत्सलता और भक्त के दैन्य का साथ-साथ वर्णन है।

सख्य भक्ति

पुष्टि सम्प्रदाय में सख्य-भाव की भक्ति का बड़ा महत्त्व है। अष्ट-छाप के आठों कवियों ने भी सख्य-भाव को ही अपनाया था। सूरदास के सखा नाम में यह विशेषता है कि उनमें एक ओर तो मनोवैज्ञानिक रूप में मानवीय सम्बन्धों का निर्वाह किया गया है और दूसरी

श्रीर भक्ति-भाव की पूर्ण तल्लीनता श्रीर भावात्मकता की अनुभूति भी की गई है। कृष्ण की श्रीर से सखाश्री के प्रति प्रकटित आत्मीयता श्रीर घनिष्टता स्वाभाविक है, जिसके स्नेह की मधुरिमा बाल-सुलभ-चापल्य-प्रेरित क्षुद्र विवाद के बाद श्रीर भी अधिक आस्वाद्य हो उठती है तथा जिसमें क्रीडाश्री की तरलता के साथ कर्त्तव्य की भावना का गौरव भी स्पष्ट-रूप से झलक मारता दिखाई देता है। सूर का सख्य-वर्णन विश्व-साहित्य में वैजोड है। ग्वाल-सखाश्री में कृष्ण के प्रति भगवान् की भावना अथवा उनके विहित कार्यों के प्रति भक्ति-भाव सूर ने बहुत कम स्थलो पर दिखाया है, उधर भगवान् कृष्ण स्वयं सखाश्री को अपने गौरव से आक्रान्त नहीं करना चाहते। उनके पराक्रमपूर्ण कृत्यों को देखकर सखाश्री के हृदय में आने वाले विस्मय तथा आतक के भाव क्षणिक है, अतएव शीघ्र ही उन्हें मूलकर गोप बालक पुन कृष्ण के साथ सखावत् घुल-मिल जाते हैं। सूरमागर् में बाल-लीलाएँ, गोचरण-लीलाएँ और सुदामा-दारिद्र्य-विदारण, ये तीनों स्थल सख्य-भक्ति के हैं। कृष्ण के सखाश्री में सूर ने सुबल, सुदामा और श्रीदामा का विशेष रूप से उल्लेख किया है। उनके बड़े भाई हलधर भी उनके सखाश्री में ही हैं। कुछ तो कृष्ण के सखा ऐसे हैं, जो मायु में उनसे बड़े हैं और जो हलधर के साथी होने के कारण कृष्ण से स्नेह करते हैं और विनोद के लिए उन्हें चिढ़ाते भी हैं। कुछ सखा उनसे छोटे हैं, जो उनके स्नेह के पात्र हैं। ये दोनों ही प्रकार के सखा कृष्ण की गोपी-केलियों के सहयोगी नहीं हैं। उनके समवयस्क सखा ही उनके पूर्ण विश्वास पात्र हैं, जो उनके साथ सब प्रकार की केलियों में रहते हैं और उनके सभी रहस्यों को जानते हैं। ये समवयस्क सखा ही भगवान् के सच्चे भक्त हैं। इनकी सयोग और वियोग दोनों ही अवस्थाश्री का वर्णन कवि ने किया है। इस सखा-भाव में भी सूरदास जी ने कही-कही भक्ति-भाव दिखाया है। वृन्दावन के वेनु-चारण का वर्णन करते हुए सूरदास जी कहते हैं, "भगवान् कृष्ण वृन्दावन में गौर्व चराते हैं और सब ग्वाल-सखाश्री के साथ आनन्द से खेलते हैं। वे अपने धाम को विसार कर मानो इन सुख की क्रीडाश्री के लिए ही वृन्दावन में पधारें हैं।" १०६८ वें पद में ग्वाल-बाल भक्ति-भाव से कृष्ण से प्रार्थना करते हैं, 'हे श्याम, तुम हमें भुला न देना, जहाँ-जहाँ तुम देह धारण करो, वहाँ-वहाँ हमें अपने चरणों से अलग न करना।' इन ग्वाल-बालों के सख्य-भाव और उनके प्रति कृष्ण के प्रेम को देखकर ब्रह्मा का भी गर्व नष्ट हो जाता है और वे कृष्ण की स्तुति करते हुए ब्रज-वासियों के भाग्य की सराहना करते हैं और स्वयं भी यही कामना करते हैं कि वे ब्रज में ही उत्पन्न हो और ग्वालों के झूठे अन्न से ही उन्हे पेट भरना पड़े।^२ जैसा कि हम पहले कह चुके हैं कि कृष्ण के सख्य-भाव में सबसे बड़ी विशेषता उसमें स्वाभाविकता का समावेश है, जिसके दर्शन हमें कृष्ण की प्रत्येक अलौकिक लीला से पहले होते हैं। कालिय-दमन-लीला, गोवर्द्धन-लीला, वृषभासुर-वध-लीला, माखन-लीला आदि सभी स्थलो पर सूर के सखा कृष्ण के अलौकिकत्व को भूले हुए हैं।

दान-लीला में उन्होंने अपने कुछ सखाश्री को साथ लिया है। इससे स्पष्ट है कि वे अपनी रासलीलाश्री में भी सखाश्री का परामर्श लेते थे। राधा और कृष्ण की गोपनीय लीलाश्री से भी ये सखा अनभिज्ञ नहीं थे। स्वयं राधा ने कृष्ण से इस बात की शिकायत करते हुए कहा है, 'तुम मुझे सखाश्री में लज्जा से क्यों मारे डालते हो?' गोपसखा मोहन

१ सूरमागर् (सभा) १०६६

२ सूरमागर् (सभा) पद ११०३ से ११०६

की मुरली से भी अत्यन्त प्रभावित हैं। मुरली की ध्वनि सुनने के लिये वे लालायित हो उठते हैं और कहते हैं, 'छत्रीले मुरली नैकु वजाउ।'^१ आचार्य हजारीप्रसाद जी ने इस पद की विवेचना करते हुए लिखा है

'इस गान में ग्वाल-वालो को उपलक्षण करके सूरदास की आत्मा अपनी आकुलता प्रकट करती है। अगर हम से कोई पूछे कि 'सूरसागर' का 'सेन्ट्रल थीम' क्या है तो बिना किसी हिचकिचाहट के चिल्ला उठेंगे, 'छत्रीले मुरली नैकु वजाउ।' नि सन्देह सखाओं के व्याज से सूर ने स्वयं अपने मनोभाव को प्रकट किया है।"

सयोग मे ही नही, वियोग में—कृष्ण के ब्रज से मथुरा चले जाने पर और राजा हो जाने पर—भी सूर ने सख्य भाव को बनाये रखा है। बाल्य-काल के सहचर अपनी मित्रता के मार्ग में पद अथवा स्थान के व्यवधान को उत्पन्न ही नहीं होने देते। कृष्ण के समयस्क उन्हें सखा ही मानते हैं, भले ही वे आज महाराज हो गये हो, पर उनके लिये तो यशोदानन्दन, ब्रजमोहन, माखनचोर, मुरलीधर श्याम ही हैं।

वात्सल्य

सख्य-भाव की भक्ति के समान ही सूर की वात्सल्य-भक्ति भी बड़ी महत्त्वपूर्ण है। यदि मनोवैज्ञानिक दृष्टि से देखा जाय तो वात्सल्य-भक्ति अन्य सब प्रकार की भक्तियों से उच्च प्रतीत होगी, क्योंकि वात्सल्य-भाव में किमी भी प्रकार के स्वार्थ की गन्ध तक नहीं होती, अतएव इसे हम निष्काम भक्ति का पोषक कह सकते हैं। यह एक व्यापक भाव है, क्योंकि इसकी स्थिति प्राणिमात्र में होती है। सूर का वात्सल्य-भाव भी विश्व-साहित्य में अपना विशेष स्थान रखता है। यदि यह कहा जाय कि सूर ने पुरुष होते हुए भी माता का हृदय पाया था, तो असंगति नहीं समझनी चाहिये, क्योंकि कृष्ण की बाल-क्रीडाओं का यशोदा के साथ साक्ष्य करने वाला यह प्रजापति सन्त भक्ति-भाव के अतिरेक से अपने अस्तित्व को उसके व्यक्तित्व में घुला-मिला देता था और फिर यशोदा की आँखों से कृष्ण-लीला का आनन्द लेता था। सूर के वात्सल्य पर प्रकाश डालते हुए आ० हजारीप्रसाद द्विवेदी जी लिखते हैं, "यशोदा के वात्सल्य में वह सब कुछ है, जो 'माता' शब्द को इतना महिमाशाली बनाये हुये हैं।"^२ इससे आगे वे फिर कहते हैं— "यशोदा के बहाने सूरदास ने मातृ-हृदय का ऐसा स्वाभाविक, सरल" और हृदयग्राही चित्र खींचा है कि आश्चर्य होता है। माता ससार का ऐसा पवित्र रहस्य है, जिसे कवि के अतिरिक्त और किनी को व्याख्या करने का अधिकार नहीं। सूरदास जहाँ पुरुषत्वो जननी के प्रेमपेलव हृदय को छूने में समर्थ हुए हैं, वहीं वियोगिनी माता के कक्ष-विगलित हृदय को भी छूने में समर्थ हुए हैं।"^३ परन्तु सूरदास के वात्सल्य-भाव का आश्रय केवल यशोदा ही नहीं है—यद्यपि इसकी पूर्ण निष्पत्ति यशोदा में ही दिखाई गई है और अन्य पात्रों का वात्सल्य तो मानो तुलना के द्वारा यशोदा के वात्सल्य भाव की पूर्ण अनुभूति के लिए ही चित्रित किया गया है—नन्द वात्सल्य-भाव के दूसरे पात्र हैं। ब्रज की वयस्क नारियों में भी इस भाव के दर्शन होते हैं। वसुदेव-देवकी में भी इस भाव की थोड़ी-सी छाया है, किन्तु उसमें इतनी अधिक सघनता नहीं, क्योंकि उनके

१ सूरसागर (ना० प्र० म०) २६ १८३४

२ सूर-साहित्य

३ वही पृष्ठ १२६-१३०

भाव का आश्रय शिशु कहैया न होकर ऐश्वर्यशाली, प्रतापवान् पुत्र कृष्ण है। यशोदा में ही वात्सल्य की परिपक्वता है, जो भक्ति-रस की कोटि तक पहुँचा है। केवल वात्सल्य ही भक्ति का सर्वं शुद्ध भाव है, जिसमें न तो विरक्ति की भावना है और न इन्द्रिय-सुख की कामना ही। लोक-धर्म का भी उल्लंघन इसमें नहीं है। वात्सल्य-भाव के आलम्बन बालकृष्ण हैं और उनकी लीलाएँ उद्दीपन का कार्य करती हैं और स्वाभाविक होने के कारण आश्रय में भाव की दृढता स्वतः करती जाती हैं। वात्सल्य के दोनो ही-सयोग और वियोग—पक्षों में रख कर कवि ने यशोदा को देखा है। ब्रज में हरि के प्रकट होने के साथ ही साथ सूर ने आनन्द का ऐसा वातावरण प्रस्तुत किया है, जिसमें स्वयं पाठक भी नन्द, यशोदा, गोप, गोपियो आदि के साथ अपने आपको भूल कर विचरण करने लगता है। कृष्ण के मथुरा जाने तक यशोदा में सयोगात्मक भाव की दृढता होती चली जाती है और मथुरा-गमन की सूचना से ही वियोग की अनुभूति का प्रारम्भ हो जाता है। वह पागल-सी होकर कहती है, 'यह सुफलक सुत हमारा बैरी है, यह हमारी सम्पत्ति को लूटे ले जा रहा है, अरे ! ब्रज में हमारा कोई हित है, जो मेरे जाते हुए गोपाल को रोक ले।' जब नन्द कृष्ण को मथुरा पहुँचाकर वापस लौटे तो यशोदा ही उन्हें लिवाने के लिए सर्वं प्रयत्न पहुँची, क्योंकि उनका अनुमान था कि उनका गोपाल भी नन्द के साथ आया होगा। पर जब उन्होंने नन्द को अकेले ही देखा तो यशोदा आपे में न रही और नन्द पर बरस पड़ी। सुत-वियोग-विक्षिप्ता यशोदा की पूज्य पति के प्रति भी वक्तव्यावक्तव्य विचार-भूढता उनके वात्सल्य के उमडते ज्वार की सूचक है। पुत्र के खान-पान, रहन-सहन आदि की कितनी ही समुचित व्यवस्था हो, उसकी देख-रेख का प्रबन्ध कैसे ही सुयोग्य हाथों में क्यों न हो और उसका सम्बन्ध कैसे ही उदार हृदयों से क्यों न स्थापित हो गया हो, फिर भी स्नेहातिरेक-वश माता को उसी की चिन्ता रहती है। वह विश्वास ही नहीं कर सकती कि उसके समान उसके 'लाल' की देखभाल कोई अन्य व्यक्ति कर सकता है ? यह एक शाश्वत, सार्वभौम, मनोवैज्ञानिक तथ्य है, जिसका अभिव्यञ्जन सूर ने निम्नलिखित पद में कितनी खूबी के साथ किया है

सँदेसो देवकी सौं कहियौ ।

हौं तो षाड तिहारे सुत की, दया करत ही रहियौ । ✓

जदपि देव तुम जानति ह्वँ हौ, तऊ मोहि कहि आवँ ।

प्रात होत मेरे लाल लडैतैं, माखन रोटी भावँ । ✓ < < <

तेल उबटनी अरु तातौ जल, ताहि देखि भजि जाते ।

जोइ-जोइ माँगत सोइ-सोइ देती, क्रम-क्रम करि कै न्हाते ।

सूर पथिक सुनि, मोहि रैन दिन, बक्यौ रहत उर सोच ।

मेरो अलक लडैतौ मोहन, ह्वँ है करत सँकोच । ✓

इस प्रकार यशोदा के वात्सल्य में सूर ने इतनी तन्मयता और मनोवैज्ञानिकता भर दी है कि कृष्ण के अतिप्राकृत कार्यों को प्रत्यक्ष देखते हुए भी उस भाव में परिवर्तन ग्रथवा विकार नहीं आने पाया। यशोदा के वात्सल्य भाव में हृदय का पूरा सयोग है।

१ सूरसागर (ना० प्र० सं०) पद ३५६०-३५६८

२ वही , , , पद ३७६३

मधुर-भक्ति —

सूर के समकालीन रूप-गोस्वामी ने मधुर-भक्ति-रस का विशद वर्णन किया है। केवल इसी रस का वर्णन करने के लिये उन्होंने 'उज्ज्वल नीलमणि' नामक ग्रन्थ की रचना की। यद्यपि इस भक्ति को बल्लभ-सम्प्रदाय में स्थान मिला है, तथापि इसका शास्त्रीय विवेचन उस समय नहीं हो पाया था। विट्ठलनाथ जी के समय में इसे बहुत महत्त्व दिया गया। सम्भवतः इसीलिये ऋद्ध्याप के कवियों ने इसका क्रियात्मक स्वरूप विशेष रूप से दिखाया। अपने ग्रन्थ 'शृङ्गार-मण्डन' में विट्ठलनाथ जी ने इस भक्ति का प्रतिपादन किया है। युगल-उपासना का महत्त्व भी सम्प्रदाय में उन्हीं के समय से बढ़ा। माधुर्य भाव की भक्ति शृङ्गार-प्रेम की भक्ति कही जा सकती है। लौकिक प्रेम के जितने स्वरूप हो सकते हैं, वे सभी मधुर-भक्ति में आ जाते हैं, अन्तर केवल इतना है कि लोक से हटाकर उन्हें ईश्वर से जोड़ दिया जाता है। गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने भक्त के मन की ऐन्द्रिय विषयो से हटाने के लिये यह एक उत्तम साधन बताया है, इसीलिये मधुर-भक्ति के सम्बन्धों में अच्युत-चुरे का ध्यान नहीं रहता। सभी सम्बन्ध परमात्मा के साथ हो सकते हैं। लोक-पक्ष में जिस हम शृङ्गार रस कहते हैं, भक्ति-पक्ष में वही मधुर-रस कहलाता है। इतना अन्तर अवश्य है कि आलङ्कारिकों के मत से अनौचित्यपूर्ण रति में शृङ्गार-रसाभास होता है, जब कि भक्ति-रस में औचित्य-अनौचित्य का विचार ही नहीं होता। उसमें स्वकीया, परकीया दोनों भावों की रति है एव सयोग और वियोग दोनों पक्ष भी शृङ्गार-रस की भांति होने हैं। इस भक्ति-रस में कान्तारूपा प्रीति कामरूपा भी हो सकती है और सम्बन्धरूपा भी। सूरदास जी की भक्ति भी ऐसी ही है। यही कारण है कि हम भक्त सूरदास की अन्तरात्मा का अन्तर्भाव राधा में देखते हैं। उन्होंने स्त्री-भाव को तो प्रधानता दी है, परन्तु परकीया की अपेक्षा स्वकीया-भाव को अधिक प्रथम दिया है और उसी भाव से कृष्ण के साथ घनिष्ठता का सम्बन्ध स्थापित किया है। कृष्ण के प्रति गोपियों का आकर्षण ऐन्द्रिय है, इसलिये उनकी प्रीति को सूर ने कामरूपा माना है। सूर की भक्ति का उद्देश्य भक्त को ससार के ऐन्द्रिय प्रलोभनों से बचाना है, यही कारण है कि उनकी भक्ति-भावना स्त्री-भाव से अतिप्रोत है, जिसका प्रतिनिधित्व गोपियाँ करती हैं। वे कृष्ण में इतनी तल्लीन हैं कि उनकी कामरूपा प्रीति भी निष्काम है। इसीलिये सयोग-वियोग दोनों ही अवस्थाओं में गोपियों का प्रेम एक-रूप है। आत्म-समर्पण और अनन्यभाव मधुर-भक्ति के लिये आवश्यक है, जो सूरसागर की दानलीला, चौरहरण और रास-लीला में पूर्णता को प्राप्त हुए हैं। सूर की दान-लीला में मधुर रति की परम-परिणति कही गई है। मधुर-भक्ति का जैसा वर्णन सूर ने किया है, वैसा ग्रन्थयत् दुर्लभ है। गोपियों के पूर्वरंग से प्रारम्भ करके मधुर-भक्ति का क्रमिक विकास सूर ने चित्रित किया है। पूर्वरंग की अवस्था में गोपियों ने कुल-मर्यादा का प्रतिक्रमण किया है। इसके पश्चात् सयोग-रति की पूर्णविस्था मिलन में दिखाई पड़ती है।

बल्लभाचार्य ने विरह की अवस्था को प्रेम-भक्ति के आध्यात्मिक साधन में बड़ा महत्त्व दिया है। सूर का विरह सयोग से भी अधिक उज्ज्वल और प्रबल है। मधुर-भक्ति की आश्रयस्वरूपा गोपियाँ कृष्ण में इतनी तल्लीन हैं कि उद्वेग द्वारा प्रतिपादित ज्ञान-योग-साधन उन्हें निरर्थक प्रतीत होते हैं और वे उनका मजाक उठाती हैं। सूर ने ज्ञान, योग, यज्ञ, पूजा आदि की अपेक्षा माधुर्य-भक्ति की श्रेष्ठता प्रतिपादित की है। गोपियों की इन्द्रियों के व्यापार, कृष्ण की रूपमाधुरी के आस्वादन और तरस लीला में लग चुके हैं, इसलिये सूर उन्हें विषय-

विमुख कर विरक्ति का उपदेश नहीं देते, प्रत्युत उसके महत्त्व का ही प्रतिपादन करते हैं। इस प्रकार माधुर्य-भाव की भक्ति का पूर्णतया निरूपण कर सूर ने कृष्ण के सयोग-विप्रयोगात्मक शृङ्गार-रसरूप इष्टदेव की उपासना को ही प्राधान्य दिया। सूर की यह भक्ति-भावना उनकी वैराग्य-समन्वित भक्ति-भावना से नितान्त भिन्न है। इससे प्रमाणित होता है कि वल्लभ-सम्प्रदाय में दीक्षित होने के पश्चात् उन्होंने अपना भक्ति-विषयक दृष्टिकोण ही परिवर्तित कर दिया था।

हम पहले कह चुके हैं सूर पर तत्कालीन वृन्दावन के सम्प्रदायों का भी प्रभाव पड़ा था। चैतन्य-सम्प्रदाय के अतिरिक्त राधावल्लभीय और निम्बाकं सम्प्रदाय में भी युगल-उपासना को महत्त्व दिया गया है। राधावल्लभीय सम्प्रदाय में तो राधा और कृष्ण की युगल-लीलाओं की उपासना सखीभाव से की जाती है। सूर ने युगल-पूति के अनेक चित्र खींचे हैं।

आत्म-निवेदन

आत्म-निवेदन माधुर्य-भाव की अन्तिम सीढ़ी है। इसी का एक पक्ष शरणागति है। सूरदास जी की भक्ति-साधना में शरणागति का बड़ा महत्त्व है। विनय के पदों में इस प्रकार के अनेक पद हैं।^१ सूर ने श्याम के चरणों में आत्म-निवेदन किया है। यो तो उनकी आस्था अन्य लीलावतारों तथा देवों में भी थी किन्तु आत्म-निवेदन उन्होंने श्रीकृष्ण के प्रति ही किया है। उन्होंने विद्या, जाति आदि सभी का अभिमान त्याग कर भगवाद् को अनन्यभाव से भजा है। यही आत्म-निवेदन का शुद्ध स्वरूप है।

प्रेम-भक्ति

हम पहले कह चुके हैं कि सूरदास जी की प्रेम-भक्ति माधुर्य-भाव की भक्ति है और गोपियाँ उसका प्रतिनिधित्व करती हैं। इस प्रेम-भक्ति की अविगति सूर ने नवधा भक्ति द्वारा ही मानी है। वल्लभ-सम्प्रदाय में प्रेम-भक्ति की प्राप्ति का साधन हरि-कृपा अथवा प्रभु-अनुग्रह बताया गया है। सूरसागर में प्रेमभक्ति-सम्बन्धी अनेक पद आये हैं। प्रेम-भक्ति की महिमा का बखान करते हुए वे कहते हैं—

प्रेम-भक्ति बिनु मुक्ति न होइ नाथ, कृपा कर दीजै सोइ।
और सकल हम देख्यौ जोइ तुम्हरी कृपा होइ सो सोइ।^२

वास्तव में प्रेम की बड़ी महत्ता है। प्रेम से ही ऐहिक और पारलौकिक कार्य सिद्ध होते हैं, इस प्रेम का मूल भी प्रेम ही है। प्रेम से ही प्रेम की उत्पत्ति होती है—

प्रेम-प्रेम ते होइ प्रेम, ते पारहि पश्ये।

प्रेम बँध्यौ ससार प्रेम परमारथ लहिये।

एकै निश्चय प्रेम को जीवन-मुक्ति रसाल।

सौचौ निश्चय प्रेम को जेहिते मिले गोपाल।^३

(i) शरण्य भाग की प्रसु लाज धरि३।

सूरसागर (ना० प्र० स०) पद ११०

(ii) शरण्य गये कौ को न उबारयौ। वही पद १४

(iii) मरन परि मन बच कर्म विचारि। वही पद ५५६

(iv) मरन अब राखि लै नैदवाता। वही पद १४८२

(v) मरन गये जो होइ सोइ।

२ वही, पद ४६१६

३ सूरसागर (वैद्येश्वर प्रेस) पृष्ठ ५६३

• सूरदास जी ब्रजधाम के वास को ही प्रेम-भक्ति का फल मानते हैं, जिसके प्राप्त होने पर भक्त को और कुछ प्राप्य नहीं रहता और न ही उसकी कोई अन्य कामना रहती है। उन्होंने इस लक्ष्य की ओर सकेत किया है। प्रेमी भक्त उस महान् वस्तु को प्राप्त कर लेने के पश्चात् और किसी वस्तु की इच्छा नहीं करता। इस भक्ति के प्राप्त होने पर सूर को भी समस्त ससार कृष्णमय दीख पड़ता था। उनकी गोपियाँ उद्धव जी से कहती हैं “हमारे मन में कोई स्थान भ्रवशिष्ट नहीं है। हमारे हृदय में नन्दनन्दन के होते हुए और किसको स्थान मिल सकता है ? हमारा हृदय तो कृष्ण के प्रेम से लवालव भरा है।”^१ “मन दस-वीस तो होते ही नहीं, एक था सो वह श्याम के साथ चला गया। भ्रव ईश की आराधना-योग की साधना—कौन से मन से की जाय ?”^२ प्रेम की गति विचित्र होती है, वह किया नहीं जाता, हो जाता है। प्रिय के असाधारण गुणों पर ही रीझ कर प्रेम होना ही ऐसी बात भी नहीं है। उससे भी अधिक गुणवान् वस्तु हो सकती है पर वह प्रेमी के हृदय को नहीं चुभा सकती। संसार में कितनी ही सुन्दर और मधुर वस्तुएँ हो सकती हैं पर जिन व्यक्ति को जो वस्तु प्रच्यो लगती है, वही उसके लिए सुन्दर है।^३ वही प्रेम की अनन्यता है, जो सूर की गोपियों में देखी जाती है तभी तो वे उद्धव से कहती हैं—

ऊँची मन माने की बात ।

✓ वाख छुहारा छाँडि अमृत फल विपकारा विप खात ।

× × × ×

सूरदास जाको मन जासो ताको सोइ सुहात ।^४

नारद जैसे ज्ञानी भक्त भी ब्रज-वालाभों को प्रेमी भक्तों में शिरोमणि मानने के लिए विवश हैं, क्योंकि उनका तन, मन, धन सब श्रीकृष्ण को अर्पित था और वे अहनिश उन्हीं का चिन्तन करती थीं। उनका प्रेम किसी भी वाद की झुंझा में हिमालय के समान घटल खड़ा रह सकता है। उद्धव ६ लाख बार समझाने पर भी प्रेममयी गोपियों का मानस स्नेह-रस से पूर्ण लहराता रहा।

प्रेम-भक्ति की प्राप्ति का मुख्य साधन हरिकृपा और सत्सग ही है। इसीलिये सूर ने स्थान-स्थान पर इन बातों को दुहराया है कि भगवान् के सभी अवतार उनकी भक्तवत्सलता और कृपा के प्रमाण हैं, उनकी कृपा के आगे सब कुछ तुच्छ है। जिस पर हरि कृपा करते हैं उसी की जीत होती है, किसी को व्यर्थ अभिमान नहीं करना चाहिये।^५ रामानुजतार की कथा, कालियन्दमन, गोपियों के प्रति कृष्ण का प्रेम-प्रदर्शन, रासलौला, कुब्जा-उद्धार, सुदामा का दारिद्र्य-दमन आदि प्रसंगों में हरिकृपा का वर्णन सूर ने किया है। भक्ति-पथ में साधन स्वरूप सत्सगति की प्रशंसा और वाधक रूप कुसगति की निन्दा सूर ने स्थान-स्थान पर की

१ सूरसागर, (ना० प्र० सं०) पद ४३५०

२ वही, पद ४३४४

३ दधि मधुर मधु मधुरं द्राजा मधुरा नितापि मधुरं व ।

नम्य नृ तदेव मधुर यस्य मनो यत्र संलग्नम् । अज्ञान

• शरणाग (सभा पद) ४६३८

५ सूरसागर पद ४३५, ४३६

है। भक्ति के अङ्गों में वे हरि-स्मरण गुरु-सेवा मधुवन-वास, भागवत-श्रवण और हरि-भक्त-सेवा की गणना करते हैं।^१ इसी प्रकार काम-क्रोध-मद-लोभ और मोह का त्याग करने, सांसारिक विषयों से विरक्त रहने, हरि-विमुखों का सग छोड़ने, सत्सग और हरिभजन करने का उपदेश उनके पदों में प्राप्त होता है।^२ सत्सग का वर्णन करते हुए वे कहते—“जिन दिन संत पाहुने आते हैं, उस दिन कोटि-तीर्थ-स्नान का फल उपलब्ध होता है। प्रतिदिन साधुओं की सगति में रहने से ससार के दुःख नष्ट ही जाते हैं और उनकी सगति से भगवत्प्रेम की उत्पत्ति होती है।^३ उनकी प्रेमभक्ति-साधना में अष्टाङ्ग योग व्यर्थ है, मन कामना वाघक है, केवल सत्सगति का विशेष महत्त्व है। भगवान् कपिल देव द्वारा सूर ने देवहूति को यही उपदेश दिलाया है, “नित्य सतों की सगति करनी चाहिये और पाप-कर्म को मन से त्याग देना चाहिये।”^४

‘नारद-भक्ति-सूत्र’ में वर्णित प्रेम-भक्ति के स्वरूप का पूर्ण विवेचन हमें सूरसागर में मिलता है। महर्षि नारद ने सत्सगति के समान ही सदाचार को भी महत्त्व दिया है। सूरसागर में भी सदाचार की विशेषताओं का प्रतिपादन स्थान-स्थान पर हुआ है। नहुष,^५ इन्द्र और अहिल्या^६ की कथाओं और पुरुरवा के वैराग्य के प्रसंग^७ में नारी के कुसग को छोड़कर हरि-भक्ति की शिक्षा दी है। राजा अम्बरीष की कथा में भी सदाचार का महत्त्व स्वीकार किया गया है। गोपियों के सम्बन्ध में जो लोक-लाज और कुल-भर्यादा का उल्लंघन है, वह कृष्ण के प्रति अनन्यता स्थापित करने के लिये है, अन्यथा कवि ने स्थान-स्थान पर लोक-व्यवहार और सदाचार की आवश्यकता बताई है। यही कारण है कि सूर ने परकीया भाव को इतना प्रश्रय नहीं दिया, जितना स्वकीया भाव को। रास-लीला में स्वयं युवतियों ने पति को भगवान् की तरह मानने का उपदेश दिया है। गोपियाँ तो सांसारिकता से बहुत ऊँची उठ चुकी हैं। वे तो प्रेम-भक्ति की चरमावस्था को पहुँच चुकी हैं, इसलिये सामान्य व्यवहार की दृष्टि से उनका विवेचन नहीं किया जा सकता। कवि का लक्ष्य तो उन्हें आत्म-समर्पण की अन्तिम कोटि तक ले जाना है, जो प्रेम-भक्ति का सर्वोच्च रूप है। सूर की प्रेम-भक्ति अपने आप में पूर्ण है। गोपियों का विरह-प्रेम की उसी पूर्णविस्था का प्रतीक है। वे उद्वेग से कहती हैं

ऊधौ विरहौ प्रेम करै ।

ज्यों बिनु पुट पट गहत न रग को, रग न रसहि परै ।

ज्यों घर दहै बीज अकुर गिरि तो सत फरनि फरै ॥

ज्यों घट अनल दहत तन अपनी, पुनि मय अमी भरै ॥

ज्यों रन सूर सहे सर सन्मुख, तो रवि रथहु अरै ।

सूर गुपाल प्रेम पथ चलि करि क्यो दुख सुखनि डरै ॥^८

१ सूरसागर पद १५५

२ वही, पद ३०६, ३११, ३३६, ३५६

३ सूरसागर (सभा) पद ३२०

४ सूरसागर पद ३६४

५ वही, ४१८

६ वही, ४१६

७ वही, ४४६

८ वही, ४६०४

भागवत की भाँति मूर की प्रेम-भक्ति साधन नहीं, साध्य है, जिसकी प्राप्ति के पश्चात् कुछ प्राप्य ही नहीं रह जाता। मूर ने स्थान-स्थान पर भक्ति प्राप्ति की ही प्रायना की है। वे भगवान् से प्रार्थना करते हैं—‘हे भगवाव् ! मैं प्रत्येक स्थिति में आपकी भक्ति की ही इच्छा करता हूँ।’^१ गोपियों के मुख से भी उन्होंने भक्ति की महत्ता का खान कराया है और इस प्रकार भक्ति का स्वतः पूर्ण रूप प्रतिष्ठित किया है। भक्ति के लिए किसी फल की आवश्यकता नहीं, उनकी लीला सुनने-सुनाने से प्रेम-भक्ति की प्राप्ति होती है।^२

✓ यह प्रेम रूपा भक्ति एक होकर भी ग्यारह प्रकार की आसक्तियों पर आधारित होने से ग्यारह प्रकार की कही जा सकती है। ✓ सूरसागर में भी इन आसक्तियों का स्वरूप मिल जाता है, जैसे उन पदों में जहाँ उन्होंने कृष्ण के अलौकिक गुण और शक्तियों का वर्णन किया है, गुण माहात्म्यासक्ति मिलती है। विनय के पद, बालभाव के प्रसङ्ग और दुष्टों की सहार लीला में भी इसी प्रकार की आसक्ति है। रूपासक्ति के तो सूरसागर में अनगिन उदाहरण मिलते हैं। सूरदास जी बाह्यरूप से श्रीनाथ जी के रूप पर और आन्तरिक रूप से कृष्ण के रूप पर मुग्ध थे। भगवाव् के रूप-वर्णन के अनेक पद सूरसागर में बिखरे पड़े हैं जो कृष्ण की बाल्य, पौगण्ड और कंशोर्य अवस्थाओं से सम्बन्ध रखते हैं। पूजासक्ति में भगवान् कृष्ण की स्तुतियाँ, नवधा-भक्ति आदि सम्मिलित हैं। इसी प्रकार स्मरणासक्ति, दास्यासक्ति, सख्यासक्ति, वात्सल्यासक्ति, आत्म-निवेदनासक्ति, तन्मयतासक्ति और कान्तासक्ति सभी सूर के पदों में मिल जाती हैं। ग्यारहवीं आसक्ति, जो परम विरहासक्ति कहलाती है, सूरसागर में बहुत महत्त्वपूर्ण है। यह आसक्ति कई प्रकार से प्रकट होती है, परन्तु इसके मुख्य रूप दो ही हैं—मातृ-विरहासक्ति तथा दाम्पत्य-विरहासक्ति।

जब हम सूर की भक्ति की तुलना श्रीमद्भागवत की भक्ति से करते हैं तो इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि श्रीमद्भागवत के भक्ति-पक्ष की जितनी समानता सूर के भक्ति-पक्ष से है, इतनी और किसी पक्ष की नहीं है, केवल इतना अन्तर है कि श्रीमद्भागवत एक दर्शन-परक भक्ति-ग्रन्थ है, जिसका दृष्टिकोण समन्वयात्मक है। इसीलिये उसमें वेदान्त सूत्रों की व्याख्या की गई है। फलस्वरूप उससे ज्ञान-योग, भक्ति-योग कर्म-योग सभी का प्रतिपादन हुआ है। सूरदास एक विशिष्ट सम्प्रदाय में दीक्षित भक्त कवि थे। उनकी दृष्टि न तो समन्वयात्मक ही थी और न विरोधात्मक ही। अपने भावों को सीधे और सच्चे रूप में ही प्रकट करने का उनका आग्रह था। यही कारण है कि उनके भक्ति-प्रवाह में गम्भीरता और अगाधता भागवत की अपेक्षा अधिक है। भागवतकार ने भक्ति की धारा को मर्यादा और अलौकिकता के बाँधों में बाँधकर बहाया है, पर सूरसागर में तो अनन्त भक्ति-भाव लहरियाँ इस तट से उम तट तक स्वच्छन्द रूप से क्रीड़ा करती हुई दील पडती हैं।

श्रीमद्भागवत में भक्ति का विवेचन दो प्रकार से हुआ है, वैधी-भक्ति के रूप में और साधारण भक्ति के रूप में। भागवतकार ने पराभक्ति को ही साध्य माना है, परन्तु उसकी विशद व्याख्या नहीं की है। साधारण रूप से ही भक्ति का जो विवेचन भागवत में हुआ है, वही पराभक्ति का विवेचन कहा जा सकता है। सूरदास जी का लक्ष्य प्रेम-भक्ति-विवेचन

१ मूरसागर पद ३१५

२ जो यद लीला सुनै सुनै, मूर ने प्रेम-भक्ति को पावै। मूरसागर (मना) पद ४६३१

का है। उनसे पहले भक्ति-रस का पर्याप्त निरूपण हो चुका था और जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, स्वयं वल्लभाचार्य ने भक्ति का यथेष्ट विवेचन किया था तथा उन्हीं के समकालीन वृन्दावन के गोस्वामियों ने इस दिशा में और भी अधिक कार्य किया। गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी ने भक्ति के इस स्वरूप को पुष्टि-मार्ग के साँचे में ढाला और इस प्रकार सूर के सम्मुख भक्ति का पुष्ट एव समुज्ज्वल रूप आया। वल्लभ-सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पहले सूर की भक्ति भागवतकार की भक्ति के समकक्ष थी, परन्तु दशम स्कन्ध में भक्ति का जैसा प्रकाश सूर ने दिखाया है, उसके सामने भागवतकार का भक्ति-दीपक फीका-सा पड़ गया है।

जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, भागवतकार कृष्ण की लीलाओं में अलौकिकत्व का समावेश करने के पक्ष में रहे हैं, जिसके कारण उनकी भक्ति में आध्यात्मिकता होने से वह आदर्श मात्र-सी प्रतीत होती है। उनके वात्सल्य और सख्य-भाव अतिप्राकृत भगवानु कृष्ण के प्रति होने के कारण अलौकिक तथा अव्यावहारिक से लगते हैं, पर सूरदास उन भावों को मानवता से तो सम्बद्ध करते ही हैं, साथ ही उनमें मनोवैज्ञानिकता और स्वाभाविकता के भी इतने अवसर रखते हैं कि जन-साधारण उन्हें अपनी आस्वाद्य वस्तु समझने लगते हैं। भागवत के प्रभाव में आकर जहाँ उन्होंने इन भावों में अलौकिकत्व दिखाने का प्रयत्न किया है, वहाँ या तो उनकी वृत्ति ही नहीं रही या अस्वाभाविकता आ गई है।

भागवतकार के वैधी-भक्ति-निरूपण में लोक-मर्यादा का महत्त्व ऊपर से टूँटा हुआ-सा प्रतीत नहीं होता। परन्तु सूरसागर में जहाँ कहीं ऐसे पद मिलते हैं, वे प्रक्षिप्त से ही प्रतीत होते हैं। स्वकीया-भाव को प्राधान्य देने का प्रयत्न भी अस्वाभाविक सा लगता है। जिस प्रेम-भाव का वर्णन उन्होंने सूरसागर में किया है, वह पूर्णतया 'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' और 'उज्ज्वल नीलमणि' के मेल का है। ऐसा प्रतीत होता है कि उनकी भक्ति की पृष्ठ-भूमि तो चैतन्य-सम्प्रदाय की है और साँचा वल्लभ-सम्प्रदाय का।

श्रीमद्भागवत में भक्तों के चरित्र और अवतारों का जो वर्णन है, वह भागवत में प्रतिपाद्य भक्ति-वैशिष्ट्य के ज्ञापन में पूर्ण रूपेण सहायक है। उन्हें यदि भागवत से निकाल दिया जाय तो भक्ति की पूर्ण-प्रतिष्ठा सम्भव नहीं है। सूरसागर में बात इसके बिल्कुल विपरीत है। उसमें तो ये कथाएँ भरती की सी ज्ञात होती हैं।

भागवत में परा-भक्ति का स्वरूप सूत्र रूप से चित्रित किया गया है, परन्तु सूरसागर में उसका क्रियात्मक स्वरूप है और गोपियों की कामरूपा प्रीति का पूर्ण विवेचन किया गया है। अनेक नवीन लीलाओं की कल्पना करके सूर ने उस प्रेम को चरम सीमा तक पहुँचा दिया है।

अब तक के विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि शास्त्रीय रूप से तो सूर ने भक्ति का वही रूप ग्रहण किया, जो भागवत् में है। उनके पदों में भक्ति के वे सभी प्रकार मिल जाते हैं, जो भागवत में आये हुए हैं, किन्तु सूर की भक्ति में सामयिक प्रभाव और मौलिकता का भी पुट है। सामयिक प्रभाव के अतिरिक्त सूर की भक्ति में भक्ति के शताब्दियों से चले आते हुए उस रूप के भी दर्शन होते हैं, जो समाज में प्रचलित लोक गीतों और परम्पराओं में विद्यमान था। राधा और कृष्ण, कृष्ण और गोपियों की शृङ्गारिक

चेष्टाओं के पीछे से भक्ति का वह रूप झँकता हुआ स्पष्ट दिखाई देता है। एक युगजीवी की भाँति सूर ने धार्मिक पक्ष में भी अपने युग का प्रतिनिधित्व किया है। उनकी भक्ति में जहाँ एक ओर विभिन्न वैष्णव-सम्प्रदायों के सिद्धान्तों का समावेश हुआ है, वहीं दूसरी ओर अन्य प्रचलित मत-मतान्तरों का भी प्रभाव पड़ा है।

सूर उच्च-कोटि के भक्त थे। उनकी भक्ति अन्तःकरण की प्रेरणा और हृदय की अनुभूति थी। भक्त होने के साथ-साथ वे कवि भी थे, इसीलिये उनकी भक्ति में कवि-सुलभ कल्पना का योग भी स्वाभाविक ही था। विनोदी प्रकृति के होने के कारण हास्य और व्यंग का पुट भी उनके भक्ति-सम्बन्धी पदों में आ गया है और सगीत के प्रकाण्ड पाण्डित्य ने लय, स्वर, तान आदि का उचित ध्यान रख उनके पदों को गेय बना दिया। वे आशुकवि थे और कीर्तनाचार्य भी।

भक्ति और साहित्य के उन्मुक्त वायु-मण्डल में सूर की कल्पना ने व्यावहारिक ज्ञान और अनुभव के पंख खोलकर इतनी ऊँची और लम्बी उड़ान भरी है कि दर्शकों को कभी-कभी तो यह आभास हो जाता है कि यह किसी अन्य लोक की यात्रा कर रही है, परन्तु सत्य यह है कि इतने ऊँचे पर उड़ते हुए भी उसकी दृष्टि सदैव धरा पर ही लगी रही है।

— — —

पुष्टि-सम्प्रदाय और भक्त सूरदास

पुष्टि सम्प्रदाय

श्री वल्लभाचार्य जी ने जिस मत का प्रचार किया, वह 'पुष्टि सम्प्रदाय' कहलाता है। वल्लभाचार्य तैलग ब्राह्मण थे और उन्होंने काशी में रहकर वेद, वेदान्त और दर्शनो का अध्ययन किया था। उन्होंने दस वर्ष की आयु में ही शास्त्रो मे निपुणता प्राप्त करली थी और काशी में प्रसिद्ध हो गये थे। अपने पिता के गोलोकवास के पश्चात् उन्होंने समस्त भारतवर्ष की कई बार यात्राएँ की और उन यात्राओ में उन्होंने मायावाद का खण्डन और ब्रह्मवाद तथा भक्तिवाद का प्रचार किया। उनकी यात्राओ और शास्त्रार्थो के समय के विषय मे मतभेद है। वल्लभाचार्य ने विजयनगर मे, जिसे विद्यानगर भी कहते हैं, पहली बार शुद्धाद्वैत मत का प्रतिपादन किया था। कहा जाता है कि विद्यानगर मे पण्डितो की एक विशाल सभा का आयोजन हुआ था, जिसमें एक ओर सभी वैष्णव सम्प्रदायो के विद्वान् थे तथा दूसरी ओर अद्वैतवादी शंकर मतानुयायी विद्वान् थे। शास्त्रार्थ मे जब वैष्णव-पक्ष गिरने लगा तो वल्लभाचार्य जी ने उस पक्ष को प्रबल करके अद्वैतवादियो तथा अवैष्णवो को पराजित किया। उनकी विद्वत्ता से प्रभावित होकर ही विष्णु-सम्प्रदाय के आचार्यो ने उन्हें उस सम्प्रदाय की गद्दी पर विठाया। विष्णु स्वामी ने शुद्धाद्वैत मत का प्रतिपादन किया था, किन्तु वल्लभाचार्य जी ने इस मत के प्रचार और प्रसार में बहुत सहायता दी। वल्लभाचार्य से पहले विष्णु स्वामी सम्प्रदाय की गद्दी पर बिल्व-मगल नामक एक आचार्य थे। 'सम्प्रदाय कल्पद्रुम' मे भी बिल्व-मगल का उल्लेख है। विद्यानगर के शास्त्रार्थ की तिथि के विषय मे मतभेद है। यह शास्त्रार्थ राजा कृष्णदेवराय के समय में हुआ था, जिसका शासन सम्वत् १५६५ से प्रारम्भ होता है। इस शास्त्रार्थ के पश्चात् ही शुद्धाद्वैत सिद्धान्त का वल्लभाचार्य ने शास्त्रीय ढंग से प्रचार किया। वल्लभाचार्य ने तीन बार भारतवर्ष की यात्रा की और पुष्टि-सम्प्रदाय का प्रचार किया। पुष्टि-सम्प्रदाय मे ये यात्राएँ पृथ्वी प्रदक्षिणाएँ कहलाती हैं। ब्रज की प्रथम यात्रा उन्होने स० १५५० में की। उसी समय गोवर्द्धन पर्वत पर एक भगवत् स्वरूप का प्राकट्य हुआ। वल्लभाचार्य जी ने ही उसका नाम श्रीनाथ जी रक्खा था और उन्ही की प्रेरणा से श्रीनाथ जी का पक्का मन्दिर बना। वल्लभाचार्य जी ने बगाली वैष्णवो को श्रीनाथ जी की सेवा का भार सौंपा।

प्रारम्भ से ही वल्लभाचार्य जी की प्रवृत्ति शास्त्र चिन्तन की ओर थी। उनके समय में अनेक सम्प्रदाय प्रचलित थे। शंकराचार्य के अद्वैत सिद्धान्त का विरोध करने के लिए वैष्णव धर्म चार सम्प्रदायो में बँट गया था। इन सम्प्रदायो में भक्ति को महत्त्व दिया गया और मुक्तजीव को ब्रह्म न मानकर वैकुण्ठवासी भगवान् की सेवा करने वाला बताया। वल्लभाचार्य जी ने भी अन्य वैष्णवाचार्यो की भाँति शंकर के मायावाद का खण्डन किया, क्योंकि उसमें भक्ति के लिए तत्त्वत कोई स्थान नहीं था और उस समय भक्ति-भावना की बड़ी आवश्यकता थी। सिद्धान्त रूप से वल्लभाचार्य जी ने जिस मत का प्रचार किया, उसे शुद्धाद्वैत, ब्रह्मवाद

या 'अविकृत परिणामवाद' कहते हैं; साधना की दृष्टि से वह 'पुष्टि-मार्ग' कहलाता है। सिद्धान्त पक्ष के लिए वल्लभाचार्य विष्णु स्वामी के श्रेणी कहे जा सकते हैं, परन्तु साधन पक्ष उनका अपना है, उसकी व्यवस्था उनकी अपनी है। 'सम्प्रदाय-प्रदीप' के अनुसार वल्लभाचार्य जी को उम व्यवस्था के लिए आन्तरिक प्रेरणा हुई थी। 'सम्प्रदाय-प्रदीप' में लिखा है, "अन्य सम्प्रदायो (रामानुज, मध्व निम्बार्क) में नारद, पाचरात्र, वैखानसादि-शास्त्र प्रतिपादित दीक्षा-भूजा का प्रचार होने से यद्यपि विष्णु स्वामी सम्प्रदाय में आत्म-निवेदनात्मक भक्ति की स्थापना की गई है, तथापि वह मर्यादामार्गीय है भव आपके इस सम्प्रदाय में पुष्टि (अनुग्रह) मार्गीय आत्म-निवेदन द्वारा प्रेम-स्वरूप निर्गुण भक्ति का प्रकाश करना है। सम्प्रति भक्ति मार्गानुयायी जन-समाज शकर-सिद्धान्त से पय-भ्रष्ट हो रहा है।"^१

इस प्रकार वल्लभाचार्य जी ने अपने पुष्टि-सम्प्रदाय की स्थापना मर्यादा-मार्गीय सम्प्रदायो से भिन्न रूप में की और उन्होंने अपने सम्प्रदाय के नामकरण की प्रेरणा श्रीमद्भागवत से प्राप्त की। श्रीमद्भागवत के द्वितीय स्कन्ध दशम अध्याय के चतुर्थ श्लोक में "पोषण तदनुग्रह" कहा है, जिसका अर्थ होता है कि 'भगवान् के अनुग्रह को ही पोषण या पुष्टि कहते हैं', इसलिए इस मत का नाम पुष्टि रखा गया है। भगवान् के अनुग्रह से ही भक्त के हृदय में भक्ति का उदय होता है, इसलिए भक्त को अपना सब कुछ भगवान् को ही समर्पण करना पड़ता है। जिसे भगवान् के प्रति अनन्यता हो सके, वही पुष्टि-मार्ग कहलाता है। वल्लभ-सम्प्रदाय के दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन हम पहले कर चुके हैं। इस प्रकरण में हम उसके साधन अथवा भक्ति-पक्ष पर ही विचार करेंगे।

वल्लभाचार्य का पुष्टि-सम्प्रदाय विष्णु स्वामी के सम्प्रदाय से भिन्न है। विष्णु स्वामी-सम्प्रदाय में भक्ति का स्वरूप सगुण और तामस बताया गया है, जबकि पुष्टि-भक्ति का स्वरूप प्रेमलक्षण निर्गुण भक्ति है। इसलिए दोनों में सामञ्जस्य स्थापित करने के लिए ही वल्लभाचार्य जी ने अपने सम्प्रदाय में विशिष्ट सेवा-मार्ग का निरूपण किया। यह सेवा-मार्ग वल्लभ-सम्प्रदाय की अपनी अलग विशेषता है, जिसका वर्णन हम आगे करेंगे। वल्लभाचार्य जी ने अपने मत के प्रचार के लिए अनेक साधन ग्रहण किये। जहाँ वे जाते थे, अपने सिद्धान्तों का प्रचार करने के लिए अपनी शिष्य-मण्डली को छोड़ जाते थे। ऐसे शिष्यों की सख्या एक लाख चौरासी हजार बताई जाती है। जहाँ-जहाँ आचार्य जी भागवत का पारायण करते थे, वहाँ स्थायी बैठकें बनवादी जाती थीं। ऐसी बैठकें भारतवर्ष में चौरासी हैं। इसके अतिरिक्त उन्होंने अपने सिद्धान्तों के प्रचार के लिये अनेक छोटे-बड़े ग्रन्थों की रचना की। उनमें तीस ग्रन्थ विशेष प्रसिद्ध हैं। पुष्टि-सम्प्रदाय की विशेष उन्नति गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी के समय में हुई और उन्होंने ही इस सम्प्रदाय की नाङ्गोपाङ्ग व्यवस्था की। पुष्टि-मार्गीय सेवा-भाव को विस्तार से क्रियात्मक रूप देने का काम गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी ने किया। श्रीनाथ जी की सेवा-विधि में भी उन्होंने परिवर्तन किया। वल्लभाचार्य जी के समय में तो श्रीनाथ जी का शृङ्गार केवल पाग और मुकुट द्वारा होता था, किन्तु विठ्ठलनाथ जी ने आठ शृङ्गारों, भक्तियों तथा उत्सवों आदि का भी नियमित कीर्तन के लिए आठ सगीताचार्य कीर्तनकार नियुक्त किये और वे घड़ेल छोड़कर स्वामी रूप से गोकुल में

रहने लगे। इस प्रकार सम्प्रदाय की उचित व्यवस्था और वास्तविक उन्नति गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने ही की। अपने पिता की भाँति उन्होंने भी अनेक यात्राएँ की, और अपने मत का प्रचार किया। उन्होंने अपने पिता जी के ग्रन्थों पर टीकाएँ लिखी, तथा कुछ स्वतन्त्र ग्रन्थ भी लिखे। उनके रचित ग्रन्थ बारह हैं, जिनमें 'विद्वन्मण्डन' विशेष उल्लेखनीय है, क्योंकि उसमें साम्प्रदायिक सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण किया है। विट्ठलनाथ जी के पश्चात् सम्प्रदाय के आचार्य उनके ज्येष्ठ पुत्र गिरधर जी हुए, किन्तु सम्प्रदाय को बढ़ाने की दृष्टि से उनके चतुर्थ पुत्र स्वामी गोकुलनाथ जी का नाम उल्लेखनीय है। गोकुलनाथ जी के पश्चात् विट्ठलनाथ जी के पौत्र हरिराय जी ने भी बहुत कार्य किया। हरिराय जी के पश्चात् इस सम्प्रदाय में और भी अनेक विद्वान् हुए, जिनमें गोपेश्वर जी और पुरुषोत्तम जी के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

पुष्टि-मार्गीय भक्ति

पुष्टि-मार्गीय भक्ति के विवेचन में हम केवल वल्लभाचार्य जी के ग्रन्थों का आश्रय लेंगे। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, वल्लभाचार्य जी के तीस ग्रन्थ उपलब्ध हैं, जिनमें अणु-भाष्य, सुबोधिनी, तत्त्वदीप-निबन्ध तथा षोडश-ग्रन्थ अधिक महत्त्वपूर्ण हैं। तत्त्वदीप-निबन्ध के तीन प्रकरण हैं—शास्त्रार्थ प्रकरण, सर्वनिर्णयाख्य प्रकरण तथा भागवतार्थ प्रकरण। शास्त्रार्थ प्रकरण में सात्त्विक जीवन की भगवत्-सेवा में प्रवृत्ति कराने के लिए जड, जीव, अन्तर्यामी के स्वरूप का वर्णन किया गया है तथा यह बात सिद्ध की है कि भगवान् का भजन ही ऐहिक तथा पारलौकिक फल को देने वाला है। विशेषकर इस प्रकरण में वल्लभ के दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन हुआ है। सर्वनिर्णयाख्य प्रकरण में प्रमाण, प्रमेय, फल साधन के द्वारा ज्ञान, कर्म, उपासना तथा जगत् के पदार्थों का यथार्थ स्वरूप बतलाया गया है। इस प्रकरण में पहले श्रुति, स्मृति-विहित तत्त्वों का निरूपण किया गया है तथा भक्ति को ज्ञान और कर्म से श्रेष्ठ बताया गया है, फिर भक्ति-मार्ग का वर्णन करके भगवान् की प्राप्ति के साधनों का वर्णन है। अन्त में श्रीमद्भागवत का महत्त्व बताया गया है। भागवतार्थ प्रकरण सबसे बड़ा है, जिसमें श्रीमद्भागवत की लीलाओं के तात्पर्य तथा स्कन्धों, प्रकरणों और अध्यायों के अर्थ दिए गए हैं। इसका उद्देश्य भक्त के हृदय में भक्ति-भाव को दृढ़ करना है। अणुभाष्य उनका एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है, जिसमें उन्होंने ब्रह्मसूत्र का भाष्य किया है और अपने शुद्धाद्वैत मत का प्रतिपादन किया है। सुबोधिनी श्रीमद्भागवत की टीका है, जिसके प्रथम, द्वितीय, तृतीय, दशम तथा एकादश स्कन्ध ही प्राप्त हैं। षोडश-ग्रन्थ छोटे-छोटे सोलह ग्रन्थ हैं, जिनमें वल्लभाचार्य ने अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। इन ग्रन्थों पर बहुत-सी टीकाएँ हुई हैं और टीकाकारों ने उन सिद्धान्तों का बड़ा विस्तार किया है। इन षोडश-ग्रन्थों का उद्देश्य पुष्टि-मार्ग के सिद्धान्तों को सर्व सुलभ बनाना है। अणुभाष्य तथा सुबोधिनी विस्तृत ग्रन्थ हैं, इसलिये वे साधारण व्यक्ति के लिए सरल नहीं हैं। इन ग्रन्थों में सिद्धान्त-मुक्तावली, पुष्टि प्रवाह-मर्यादा-भेद, सिद्धान्त-रहस्य, भक्ति-वर्धनी और सेवाफल मुख्य हैं। सिद्धान्त-मुक्तावली में वल्लभाचार्य जी ने नवधा-भक्ति का उल्लेख करके उसका पुष्टि-मार्गीय तनुजा सेवा में समावेश किया है और फिर तनुजा और वित्तजा सेवा को भगवद्-भक्ति में साधक बताया है। पुष्टि प्रवाह-मर्यादा-भेद में तीन मार्गों की व्याख्या की है। सिद्धान्त-रहस्य बड़ा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है, क्योंकि इसमें पुष्टि-सम्प्रदाय के आत्म-निवेदन की व्याख्या की है। आत्म-निवेदन के

के बिना भगवत्-सेवा का अधिकार प्राप्त नहीं होता । यही बताने के लिए महाप्रभु वल्लभाचार्य जी ने सिद्धान्त-रहस्य की रचना की । भक्ति-वर्द्धनी ग्रन्थ में भक्ति को उत्पन्न करने और बढ़ाने के उपाय बतलाए हैं और सेवा का फल बतलाया है । हम संक्षेप में इन ग्रन्थों का सार प्रस्तुत करते हैं—

पुष्टि-प्रवाह मर्यादा-भेद में आचार्य जी ने जीव, देह और क्रिया-भेद से तथा फल परम्परा से तीन मार्गों का निरूपण किया है—पुष्टि-मार्ग, प्रवाह-मार्ग और मर्यादा-मार्ग :

“पुष्टि-प्रवाह मर्यादा विशेषेण पृथक्-पृथक् ।

जीवदेहक्रियाभेदं प्रवाहेण फलेन च ।”^१

वल्लभाचार्य जी ने इन तीनों मार्गों की स्थिति को श्रुति, गीता, वेदान्त-सूत्र तथा भागवत आदि के प्रमाणों से सिद्ध किया है । तत्त्वदीप-निबन्ध में उन्होंने लिखा है—

“वेदा श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि ।

समाधिभाषाव्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम् ।

एतद्विरुद्धं यत्सर्वं न तन्मान्यं कथंचन ।”^२

श्रीमद्भागवत के ‘पोषण तदनुग्रह’ के आधार पर निबन्धकार ने भागवतार्थ प्रकरण में लिखा है—

‘कृष्णानुग्रहरूपाहि पुष्टि कालादिवाधका’, अर्थात् ‘कालादि के प्रभाव को रोकने वाला श्रीकृष्ण की कृपा ही पुष्टि है ।’ अणुभाष्य में लिखा है कि पुष्टि-मार्ग केवल अनुग्रह से ही साध्य है

“पुष्टिमार्गोऽनुग्रहैकसाध्यः ।”^३

इसी प्रकार सिद्धान्त-मुक्तावली के अठारहवें श्लोक में “अनुग्रह पुष्टिमार्गो नियामक इति स्थिति”, कहा है । यह अनुग्रह लौकिक और अलौकिक, दोनों प्रकार के फल देने वाला है । इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण न होते हुए भी भगवान् की कृपा का फल-विशेष से अनुमान का लिया जाता है । सुबोधिनी में भी भगवान् के इस अनुग्रह को पुष्टि बताया है । उसमें महापुष्टि का लक्षण इस प्रकार दिया है, “वलवत्प्रतिबन्धनिवृत्तिपूर्वकं स्वापादावाप्ति साधकत्वम्”, अर्थात् बलवती रुकावट को दूर करते हुए अपनी मूलवस्तु की प्राप्ति की साधकता को महापुष्टि कहते हैं । श्रीमद्भागवत में शुकदेव जी ने परीक्षित से कहा है, ‘हे परीक्षित ! जिस प्रकार अश्वत्थामा के अस्त्र से आहत होने पर भी तुम नहीं मरे, उसी प्रकार भगवान् की कृपा से दिति के गर्भ का भी नाश नहीं हुआ ।’

वल्लभाचार्य जी ने पुष्टि-भक्ति को साधारण-भक्ति से भिन्न माना है । हरिराय जी हरिराय-वाट्-मुक्तावली (भाग १) में पुष्टि-मार्ग के लक्षण इस प्रकार दिये हैं •

सर्वसाधनराहित्यं फलाप्तौ यत्र साधनम् ।

फलं वा साधनं यत्र पुष्टिमार्गं स कथ्यते ॥१॥

अनुग्रहेणैव मिद्धिलौकिकी यत्र वैदिकी ।

नयत्नादन्यथा विघ्नः पुष्टिमार्गं स कथ्यते ॥२॥

१ पुष्टि-प्रवाह मर्यादा-भेद १

२ न० दी० निबन्ध सास्वार्थ प्रकरण

३ अणुभाष्य, चतुर्थ अध्याय, चतुर्थ पाद, सूत्र ६

सम्बन्ध साधन यत्र फल सम्बन्ध एव हि ।
 सोऽपि कृष्णोच्छ्रया जात पुष्टिमागं स कथ्यते ॥१०॥
 यत्र वा सुखसम्बन्धो वियोगे सगमादपि ।
 सर्वलीलानुभवत पुष्टिमागं स कथ्यते ॥१५॥
 समस्तविषयत्याग सर्वभावेन यत्र वै ।
 समर्पणं च देहादे पुष्टिमागं स कथ्यते ॥१६॥

अर्थात्—जिस मार्ग में लौकिक तथा अलौकिक, सकाम अथवा निष्काम, सब साधनो का अभाव ही श्रीकृष्ण की स्वरूप-प्राप्ति में साधन है, अथवा जहाँ जो फल है, वही साधन है, उसे पुष्टिमागं कहते हैं और जिस मार्ग में सर्व सिद्धियों का हेतु भगवान् का अनुग्रह ही है, जहाँ देह के अनेक सम्बन्ध ही साधन रूप बनकर भगवान् की इच्छा के बल पर फलरूप सम्बन्ध बनते हैं, जिस मार्ग में भगवत्-विरह-अवस्था में भगवान् की लीला के अनुभव मात्र से सयोगावस्था का सुख अनुभूत होता है और जिस मार्ग में सर्वभावों में लौकिक विषय का त्याग है और उन भावों के सहित देहादि का समर्पण है, वह पुष्टि-मागं कहलाता है।^१ इस प्रकार हरिराय जी ने बड़े विस्तार से पुष्टि-मागं का विवेचन किया है। इस मार्ग में जीवात्मा की योग्यता का विचार नहीं किया जाता, केवल भाव का विचार किया जाता है, जैसा कि हरिराय जी ने लिखा है

“केवलेन हि भावेन गोप्य गाव खगा मृगा ।”

इन्हीं सिद्धान्तों का विवेचन वल्लभाचार्य जी के ‘षोडश-ग्रन्थ’ में हुआ है। बालवोध नामक ग्रन्थ में पुरुषार्थ के स्वरूप को बताकर उन्होंने धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष—ये चार पुरुषार्थ माने हैं, जिनमें से काम और मोक्ष को प्रधानता दी है। अन्त में ब्रह्मा, विष्णु और शिव, तीनों को फलप्रद देवता मान कर अन्त में श्रीकृष्ण को ही सेव्य और आश्रय मानने का उपदेश दिया है। ‘सिद्धान्त मुक्तावली’ में, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, श्रीकृष्ण की भक्ति के साधनो का विवेचन करते हुए मानसिक सेवा के प्रामुख्य का ज्ञापन किया गया है और उसी को सच्ची सेवा माना है। भगवान् कृष्ण में चित्त की एकाग्रता को जो शरीर और मण्डान आदि द्रव्य के द्वारा प्राप्य है, सेवा कहा गया है। इसी सेवा से दुःख की निवृत्ति तथा ब्रह्म का ज्ञान होता है। इसके पश्चात् ब्रह्म का विवेचन किया गया है और अन्त में यह बताया है कि जब तक जगत् में हमारी आसक्ति है, तब तक कृष्ण में हमारी सच्ची भक्ति हो ही नहीं सकती। भक्ति से ही ससार से विरक्ति होती है। आत्म-स्वरूप और भगवत्स्वरूप का ज्ञान बहुत कठिन है, इसलिए वल्लभाचार्य जी ने मनुष्यों के लिए पुष्टि-मागं का निर्देश किया है

‘ज्ञानाभावे पुष्टिमागीं तिष्ठेत्पूजोत्सवादिपु ।’^२

“अनुग्रहं पुष्टिमागं नियामक इति स्थिति ।”^३

१ हरिराय बाह्यमुक्तावली भाग १ (१, २, १०, १५, १६)

२ सिद्धान्त मुक्तावली १७

३ वही, १८

'सिद्धान्त मुक्तावली' में बल्लभाचार्य ने मर्यादा-मार्गी और पुष्टि-मार्गी—दो प्रकार के भक्त बतलाये हैं। मर्यादा-मार्गी भक्त लौकिक कामनाओं से प्रयोजन रखते हुए श्रीकृष्ण की सेवा में तत्पर होते हैं, इसलिये उन्हें कष्ट होता है। परन्तु पुष्टि-मार्गी भक्त सब प्रकार से भगवान् की आत्म-समर्पण कर अहता और ममता से दूर रहकर भगवान् कृष्ण की उपासना में लगा रहता है। इस प्रकार बल्लभाचार्य जी ने ज्ञान-मार्ग से भक्ति-मार्ग और उसमें भी मर्यादा-मार्ग से पुष्टि-मार्ग को श्रेष्ठता प्रदान करते हुए बताया है कि—भक्ति के अभाव में जीव नष्ट हो जाता है। 'पुष्टि-प्रभाव-मर्यादा' नामक ग्रन्थ में आचार्य जी ने भक्ति-मार्ग की अनिर्वचनीयता स्थापित करके पुष्टि-मार्ग के अतिरिक्त प्रवाह-मार्ग और मर्यादा-मार्ग भी भक्ति के क्षेत्र में माने हैं। उनका कथन है कि श्रीमद्भगवद्गीता में दो प्रकार की सृष्टि मानी है, इसलिए प्रवाह-मार्ग की भी सिद्धि होती है और कर्म आदि की व्यवस्था करने वाले वेदों के कारण मर्यादा-मार्ग भी अनादि काल से चला आ रहा है। गीता में भगवान् के इस वचन से कि—मेरा भक्त मुझे प्रिय है, भक्ति का उत्कर्ष मिद्ध होता है और इसीलिये उसे पुष्टि-मार्ग कहते हैं।^१ इस मार्ग की बड़ी प्रशंसा की गई है। पुष्टि-मार्ग को लोक और वेद से परे बताकर पुष्टिमार्गीय जीव, देह और उनकी क्रियाएँ भी अलग ही बताई गई हैं और श्रुति के प्रमाणों से उसकी नित्यता भी सिद्ध की गई है। श्री हरि ने इच्छा होने पर प्रवाह-मार्ग की सृष्टि मन से, मर्यादा-मार्ग की वाणों से, और पुष्टि-मार्ग की अपने स्वरूप से स्वयं रमण करने के हेतु की है। इन तीनों प्रकार की सृष्टि-रचना की पुष्टि श्रुति-वचनों से की गई है। प्रवाह-मार्ग में सृष्टि का क्रम सतत प्रवाहित रहता है, मर्यादा-मार्ग में वेदोक्त फलों की प्राप्ति होती है तथा पुष्टि-मार्ग में निजस्वरूप से फल-प्राप्ति होती है। इन तीनों प्रकार के जीवों की गति भी पृथक्-पृथक् है। पुष्टि-मार्गीय जीव अन्य दोनों प्रकार के जीवों से भिन्न है। उनकी सृष्टि तो प्रभु की सेवा के लिए ही होती है। यद्यपि भगवान् और भक्त के स्वरूप में विशेष अन्तर नहीं माना गया है, तथापि रमण-रूप कार्य की सिद्धि के लिये भगवान् ने भक्तों में भेद की स्थापना की है। ये पुष्टि-मार्गीय जीव शुद्ध और मिथ्य भेद से दो प्रकार के होते हैं, जिनमें से मिथ्य—प्रवाह, मर्यादा और पुष्टि के भेद से प्रवाह-मिथ्य, मर्यादा-मिथ्य और पुष्टि-मिथ्य तीन प्रकार के होते हैं। प्रवाह-मिथ्य कर्म में प्रीति रखने वाले, मर्यादा-मिथ्य भगवद्गुणों को जानने के इच्छुक और पुष्टि-मिथ्य केवल भगवान् से प्रेम करने वाले होते हैं। इन पुष्टि-मिथ्य जीवों से उच्च-कोटि के जीव, जिन पर भगवान् का विशेष अनुग्रह रहता है, शुद्ध-पुष्टिजीव कहलाते हैं। इस अवस्था की प्राप्ति बहुत दुर्लभ है। इन चार प्रकार के भक्तों को क्रमशः प्रवाह-पुष्टि, मर्यादा-पुष्टि, पुष्टि-पुष्टि तथा शुद्ध-पुष्टि भक्त कहा गया है। मिथ्य-भक्ति वाले जीव सत्सृष्टि भेद से नौ प्रकार के बताये गए हैं और उनके कर्मों का भी अलग-अलग विवेचन किया गया है। इन भक्तों के कर्मों का फल केवल भगवत्प्राप्ति है। जब इन जीवों में आसक्ति अथवा अहंकार का समावेश हो जाता है, उस समय भगवान् उनके मिथ्य-भाव को मिटाने के लिए तथा शुद्ध प्रेमी बनाने के लिये दाप

१ दौ नृतसर्गाविरुज्तेः प्रवारिऽपि व्यवस्थितः ।
 वेदस्य विद्यमानत्वान्मर्यादापि व्यवस्थिता ।
 करिचदेव ऽि नक्तो दि यो मद्भक्त स्तीरयात् ।
 सर्वत्रोत्कृष्ट कथनात् पुष्टिरस्तीति निश्चयः । पुष्टि-प्रवाह-मर्यादा श्लोक ३, ८
 सु०—३३

भी दिला देते हैं, परन्तु फिर भी वे जीव लोक, वेद और भक्ति-मार्ग के विरुद्ध नहीं होते तथा न ही वे रोगादि ग्रस्त होते हैं, प्रवाही-जीव आसुरी-जीव भी कहलाते हैं। इनके भेद हैं—अज्ञ और दुर्ज्ञ। इन जीवों की मुक्ति सत्सग अथवा भक्ति द्वारा ही सम्भव है। पुष्टि-मार्गीय जीव तो प्रवाह में आकर इन जीवों से नहीं मिलते और मर्यादा-मार्गीय जीव भी इनसे पृथक् रहते हैं।^१

इस प्रकार जीव-सृष्टि का वर्णन करके वल्लभाचार्य जी ने 'सिद्धान्त-रहस्य' नामक ग्रन्थ में भक्ति-मार्ग का रहस्य प्रकट किया है। इसमें उन्होंने बताया है कि आत्म-निवेदन रूपी ब्रह्म-सम्बन्ध-दीक्षा से ही समस्त दोषों की निवृत्ति होती है और प्रभु सेवा करने की योग्यता प्राप्त होती है। यह आत्म-निवेदन जीव का सहज परमधाम है। जीव बहुत काल से भगवान् से विमुक्त होकर अहता-ममता से प्राप्त हो अपने परम स्वामी को भूलकर दुखी रहता है और फिर भगवदनुग्रह से ही भगवत्प्रदत्त समस्त पदार्थ भगवदपेक्षा कर सुखी रह सकता है। समर्पण के बिना दोष निवृत्ति सम्भव नहीं। ब्रह्म-सम्बन्ध दीक्षा लेकर प्रभु-सेवा-परायण रहना, असमर्पित वस्तु का परित्याग करना एव अर्द्धभूक्त वस्तु ठाकुर जी को निवेदित न करना, इत्यादि मर्यादाओं का पालन उचित है। यही पुष्टि-मार्ग की मर्यादा है। जिस प्रकार गंगाजल में मिलने से सब प्रकार के जल की मलिनता एव अपवित्रता नष्ट होकर वह गंगा-जलस्वरूप हो जाता है, उसी प्रकार आत्म-निवेदन रूप शरणागत के अनन्तर जीव के पुण्य दोषादि ब्रह्ममय हो जाते हैं। इसीलिये आचार्य जी ने 'नवरत्न' नामक ग्रन्थ में लिखा है, "जिन भक्तों ने आत्मसहित आत्मीय वस्तुओं को भगवदपेक्षा कर दिया है, वे भगवान् के अनुग्रह में स्थिर हो चुके हैं और उन्हें किसी प्रकार की चिन्ता नहीं करनी चाहिये।" पुष्टि-मार्ग में मन्त्र, जप आदि गौण हैं क्योंकि इनकी आवश्यकता तो उन्हीं आचार्यों को होती है, जिन्हें अपने शिष्यों को 'मन्त्र' देने पड़ते हैं। वैष्णवों के लिये तो स्मरण, निवेदनादि ही मुख्य हैं। आत्म-निवेदन करने के पश्चात् जीव को निश्चिन्त हो जाना चाहिये। ऐसे जीव भगवत्कृपा से आसक्ति-मुक्त हो जाते हैं, लोक और वेद के कार्य तो उन्हें केवल साक्षी रूप से करने चाहिये। सब प्रकार से सब स्थितियों में श्रीकृष्ण को ही समक्ष मानकर पुष्टि-भक्तों को कार्य करना चाहिये :

तस्मात्सर्वात्मना नित्य श्रीकृष्णः शरणं मम ।

वदद्भिरेव सततं स्थेयमित्येव मे मतिः ।^२

भक्ति की पुष्टि के लिये आचार्य जी ने 'विवेक धैर्याश्रय' नामक ग्रन्थ में विवेक, धैर्य और आश्रय की व्याख्या की है। भगवान् की सेवा करते समय भक्त को यह भावना रखनी चाहिये कि हरि को सर्वत्र सब वस्तुएँ प्राप्त हैं तथा उनमें सब वस्तुएँ देने की सामर्थ्य है। श्रीहरि अपनी अथवा अपने भक्तों की इच्छा से ही सब कुछ करेंगे, इसी का नाम विवेक है। धन के सकोच में ऋण आदि लेकर भगवान् की सेवा का आग्रह न करना तथा श्रुति-स्मृति-विहित भागवत-धर्म के बलाबल को विचार कर अपने अधिकारानुसार कार्य करना विवेक है। मरण-पर्यन्त सर्वदैव आधिभौतिक, आध्यात्मिक, आधिदैविक—तीनों प्रकार के दुर्खों को सहन करना ही धैर्य है। शरीर में मोह न करना, इन्द्रियों का दमन करना, भगवान् की सेवा के लिये भाई-बन्धु, पुत्रादि द्वारा अपमान तक सहना भक्त का कर्तव्य है। प्रभु में सब प्रकार से

१ देखिये आचार्य वल्लभ कृत 'पुष्टि-प्रवाह-मर्यादा'

२ षोडश ग्रन्थ, सिद्धान्त रहस्य, श्लोक ६

विश्वास करना, सब काल एवं परिस्थितियों में वही रक्षक हैं, यह भावना रखना और मुख से इसी प्रकार के वचनों का उच्चारण करना चाहिये। इस प्रकार सब प्रकार से हित-साधक भगवान् कृष्ण ही आश्रय हैं। विशेषकर कलियुग में, जबकि वेदोक्त मार्गं सुप्त हो गये हैं और गङ्गा आदि तीर्थों का महत्त्व कम हो गया है।

‘भक्ति-वद्ध’नी’ नामक पुस्तक में आचार्य जी ने पुष्टि-मार्गीय भक्ति की वृद्धि के उपाय बतलाए हैं। भगवान् के अनुग्रह से प्रेम की उत्पत्ति एवं दृढ़ता, तदनन्तर श्रवण, कीर्तन आदि के द्वारा भक्ति की वृद्धि होती है। गृहस्थाश्रम में रहकर वर्णाश्रम-धर्म का पालन एवं श्रवण-कीर्तन द्वारा श्रीकृष्ण की तनुजा तथा वित्तजा सेवा करनी चाहिए। वर्णाश्रम-धर्म-पालन के असामर्थ्य के कारण श्रवण-कीर्तन को नहीं छोड़ना चाहिये, क्योंकि इसी से प्रभु-प्रेम की दृढ़ता, भासक्ति तथा व्यसन होते हैं। व्यसन होने के अनन्तर ही भक्त को फलरूपा भक्ति प्राप्त होती है, जिससे भक्त घर-गृहस्थी को त्यागकर भगवान् की सेवा में तत्पर होगा और पवित्र वैष्णव-तीर्थों में वास करने लगेगा। यदि गृह-त्याग के पश्चात् हरि-स्थान में रहने में प्रभु-प्रेम में कोई प्रतिबन्ध दीख पड़े तो भक्त को घर नहीं छोड़ना चाहिये। इस प्रकार पुष्टि-मार्ग में आचार्य जी ने गृहत्याग आवश्यक नहीं बताया है। सन्यास-निर्णय में उन्होंने इस बात की और भी पुष्टि की है और साधन-सम्पत्ति के लिये सन्यास को आवश्यक नहीं बताया है। यदि उन्होंने किन्हीं अशो में सन्यास का पोषण किया है, तो केवल भगवद्-विरह के अनुभवार्थं।

“विरहानुभवार्थं तु परित्यागः सुखावहः।

स्वीया-वध-निवृत्त्यर्थं वेप. सोऽत्र न चान्यथा।”^१

अर्थात्—भगवान् के विरह का अनुभव करने के लिये गृहादि-त्याग उत्तम है और यदि इसीलिए कोपीन, दण्ड, कमण्डलु आदि धारण करने पड़ें, जिससे स्त्री-पुत्रादि का बन्धन दूर हो जाय तो यह वेप भी धारण करने योग्य है, अन्यथा नहीं। ज्ञानमार्ग में आचार्य जी ने सन्यास की महत्ता अवश्य अङ्गीकार की है परन्तु प्रागे चलकर उसका भी निषेध कर दिया है। वे लिखते हैं :

ज्ञानं च साधनापेक्षं यज्ञादिश्रवणात्मतम्।

अतः कलौ स सन्यासः पश्चात्तापाय नान्यथा।

पापण्डित्वं भवेच्चापि तस्माज्ज्ञानेन सन्यसेत्।

सुतरा कलिदोषाणां प्रबलत्वादिति स्थितम्।^२

अर्थात्—वेद में चित्तशुद्धि के लिये भी निष्काम यज्ञादि करने की आज्ञा है, इसलिये ज्ञान-मार्ग में भी साधन की अपेक्षा है। कलियुग में वे साधन पूर्ण होने कठिन हैं, इसलिये सन्यास केवल पश्चात्ताप-फल ही देने वाला है। फिर कलियुग में बहुत से दोषों के कारण सन्यासी को पाषण्डी होने का भय है, इसलिये ज्ञान-मार्ग में भी सन्यास निषिद्ध है। भक्ति-मार्ग का सन्यास तो दूसरे ही प्रकार का है। वह केवल भगवत्प्रेम स्वरूप है और प्रभु के विरह की भावना का उन्नायक है। पुष्टि-भक्ति में निरोध का बड़ा महत्त्व है। स्त्री-पुत्रादि को

१ सन्यास-निर्णय, श्लोक ७

२ वही श्लोक १५, १६

मूलकर प्रभु के प्रति आसक्ति ही निरोध है, जो सुखात्मक और दुःखात्मक दोनों प्रकार की हो सकती है, अर्थात्—सयोग में सुखात्मक और वियोग में दुःखात्मक। निरोध के विषय में आचार्य जी कहते हैं—

अह निरुद्धो रोधेन निरोधपदवी गत ।

निरुद्धाना तु रोधाय निरोध वर्युयामि ते ॥^१

अर्थात्—जो जीव भगवान् के द्वारा निरुद्ध है—भगवान् ने अपनाये हैं—वे अहर्निश उसी का गुण-गान करते हुए आनन्द मग्न रहते हैं, और जिन जीवों की भगवान् उपेक्षा करते हैं, वे अहंता-ममता-रूप ससार सागर में डूब कर जन्म-मरण आदि के प्रवाह में पड़े रहते हैं। इसीलिए भगवान् का स्वरूप ही ध्यान में रखना चाहिये और उन्हीं के गुणों का श्रवण-कीर्तन आदि करते रहना चाहिये। यह ही निरोध का सबसे बड़ा मन्त्र है।

पुष्टि-मार्ग में प्रभु-सेवा को ही लक्ष्य माना गया है। पुष्टि-मार्ग में जहाँ कही पूजा का उल्लेख है, वहाँ वेदोक्त अथवा तन्त्रोक्त पूजा न समझकर पुष्टि-मार्गीय सेवा-विधि समझनी चाहिये, जिसके दो रूप हैं—क्रियात्मक और भावनात्मक। माहात्म्य-ज्ञान-पूर्वक प्रभु से अनन्य प्रेम करना ही पुष्टि-भक्ति का मूल मन्त्र है—

माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु सुदृढं सर्वतोऽधिकं ।

स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तस्तया मुक्तिर्न चान्यथा ।^२

अर्थात्—भगवान् के प्रति माहात्म्य-ज्ञान-पूर्वक सर्वाधिक दृढ स्नेह ही भक्ति है और उसी से मुक्ति की उपलब्धि हो सकती है, अन्य प्रकार से नहीं। दूसरे, यह भक्ति केवल प्रभु के अनुग्रह से ही प्राप्त होती है। तीसरे, इस-भक्ति में ब्रह्म-सम्बन्ध अथवा आत्म-निवेदन का विशेष महत्त्व है, जिसके द्वारा भक्त को भगवान् का अनुग्रह प्राप्त होता है और ससार की अहंता-ममता भी छूट जाती है। चौथे, नवधा-भक्ति का भी पुष्टि-मार्ग में महत्त्व है, परन्तु प्रभु-कृपा की प्राप्ति के पूर्व ही और इन नौ प्रकार के साधनों में भी आत्म-निवेदन सर्वोपरि है। पाँचवें, वल्लभाचार्य के मत में सेवा का बड़ा महत्त्व है और तनुजा, वित्तजा तथा मानसिक सेवाओं में मानसिक सेवा ही सर्वश्रेष्ठ है।

श्रीमद्भागवत में पुष्टि-तत्त्व

वल्लभाचार्य जी ने श्रीमद्भागवत को वेद, सूत्र और गीता की भाँति ही प्रमाण माना है, और अपने सभी सिद्धान्त-ग्रन्थों में भागवत का आधार लिया है। पुष्टि भक्ति का नामकरण भी उन्होंने भागवत के आधार पर ही किया है, यह हम पहले लिख चुके हैं। 'सिद्धान्त रहस्य' नामक ग्रन्थ की विवृति में हरिराय जी ने लिखा है कि पुष्टि, मर्यादा और प्रवाह-भेद से भक्ति तीन प्रकार की होती है। इनमें प्रवाह-भक्ति तो वेद और पुराणों से प्रतिपादित हुई है, शेष मर्यादा और पुष्टि भक्ति के निरूपण के लिये श्रीमद्भागवत ग्रन्थ का प्रादुर्भाव हुआ और इसीलिए भगवान् का व्यासावतार हुआ। अभिप्राय यह है कि श्रीमद्भागवत में मर्यादा-भक्ति और पुष्टि-भक्ति का विवेचन हुआ है। मर्यादा-भक्ति का फल

१ निरोध लक्षण, १०

२ त० दी० नि० शास्त्रार्थ प्रकरण, ज्ञानसागर बन्धु, श्लोक ४६, पृष्ठ १२७

है प्रभु-स्नेह, जो पुष्टि-भक्ति का आधार है। श्रीमद्भागवत में पुष्टि-भक्ति का विवेचन छठे स्कन्ध में हुआ है। भगवान् का अनुग्रह गूढ होने के कारण प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध नहीं है, इसलिए लोक में व्यक्ति विशेष को उत्तम फल की प्राप्ति देखकर उसकी कल्पना की जाती है। भागवत के छठे स्कन्ध में इस भक्तवदनुग्रह का विस्तृत वर्णन है। भागवत में भगवान् ने अनेक स्थलों पर अपने आपको भक्त के आधीन बताया है। नवम स्कन्ध में भगवान् नारद से कहते हैं, “हे नारद, मैं अस्वतन्त्र की भाँति भक्त के अधीन हूँ।” पुष्टि-मार्ग में भी भक्ति को ही सर्वोपरि माना है। वल्लभाचार्य जी ने ‘तत्त्व-दीप-निबन्ध’ के भागवतार्थ-प्रकरण में सब स्कन्धों और अध्यायों को प्रकरणों में विभाजित किया है और उसके भाँति-भाँति के अर्थ किये हैं। छठा स्कन्ध ‘पुष्टि-स्कन्ध’ बताया है और उन्होंने अपनी पुष्टि-भक्ति का सूत्र इसी स्कन्ध से ग्रहण किया है। इस स्कन्ध में १९ अध्याय हैं और प्रत्येक अध्याय में पुष्टि-मार्ग के सिद्धान्तों का किसी न किसी प्रकार से विवेचन है। प्रथम अध्याय में ही शुकदेव जी ने नौ साधनों के द्वारा मन, वाणी और शरीर के द्वारा किये गए पापों का क्षय बतलाया है, परन्तु आगे वे कहते हैं—

“भगवान् की शरण में रहने वाले भक्तजन, जो विरक्त होते हैं, भक्ति द्वारा ही अपने पापों को ऐसे भस्म कर देते हैं, जैसे कुहरे को सूर्य। पापी मनुष्य की जैसी शुद्धि भगवान् को आत्म-समर्पण करने और उनके भक्तों का सेवन करने से होती है, वंसी तपस्या आदि के द्वारा नहीं होती। संसार में यह भक्ति-पथ ही भय-रहित और कल्याण-स्वरूप है, क्योंकि इस मार्ग पर भगवत्परायण सुशील साधुभजन चलते हैं। पुष्टि-भक्ति का भी यही तत्त्व है। अजामिल का आख्यान भागवत में भगवन्नाम-महिमा से पाप-नाश होने के उदाहरण स्वरूप प्रस्तुत किया गया है। दूसरे अध्याय में मत्सङ्ग, भगवत्-संकीर्तन आदि का फल बताया है। फिर तीसरे अध्याय में शुकदेव जी परीक्षित से कहते हैं, ‘हे परीक्षित बड़ी से बड़ी पाप-वासनाओं को भी निर्मूल करने वाला प्रायश्चित्त यही है कि—भगवान् के गुणों, लीलाओं और नामों का कीर्तन किया जाय, इसी से हृदय में प्रेमरूपी भक्ति का उदय होता है और उस भक्ति से जैसी आत्म-शुद्धि होती है, वंसी चान्द्रायण आदि व्रतों से भी नहीं होती।’^१

छठे स्कन्ध में पुष्टिमार्गीय भक्ति के तत्त्व का निरूपण करने वाला उपाख्यान इन्द्र और वृत्रासुर का है। भगवान् की कृपा से ही इन्द्र की रक्षा हुई और दिति का गर्भ नष्ट नहीं हुआ। इस स्कन्ध के एकादश अध्याय में इन्द्र के साथ युद्ध करते हुए वृत्रासुर ने भगवान् का प्रत्यक्ष अनुभव किया और उनसे प्रार्थना की। वृत्रासुर की प्रार्थना के चार श्लोक पुष्टि-सम्प्रदाय में बड़े महत्त्व के हैं, क्योंकि पुष्टि-भक्ति का समग्र आधार ये चार श्लोक माने जाते हैं, जिनका साधारण अर्थ इस प्रकार है, वृत्रासुर भगवान् से प्रार्थना करते हैं—

“हे प्रभो, आप मुझ पर ऐसी कृपा कीजिए कि अनन्य भाव से आपके चरण-रामनों के आश्रित सेवकों की सेवा करने का अवसर मुझे मंगले जन्म में भी प्राप्त हो। मेरा मन आपके मंगलमय गुणों का स्मरण करता रहे। मेरी वाणी उन्हीं का गान करे और मेरा

१ भागवत ६।१।१५, १६, १७

२ वही ६।३।३१, ३२

शरीर आपकी सेवा मे ही सलग्न रहे। मैं आपको छोडकर स्वर्ग, ब्रह्मलोक, भूमण्डल का साम्राज्य, रसातल का एकच्छ राज्य, योग की सिद्धियाँ—यहाँ तक कि मोक्ष भी नहीं चाहता। जैसे पक्षियों के पखहीन बच्चे अपनी माँ की वाट जोहते रहते हैं और भूखे वखडे अपनी माँ का दूध पीने के लिये आतुर रहते हैं, और जैसे वियोगिनी पत्नी अपने प्रवासी प्रियतम से मिलने के लिए उत्कण्ठित रहती है, वैसे ही हे कमल-नयन, मेरा मन आपके दर्शन के लिये छटपटा रहा है। प्रभो, मैं मुक्ति नहीं चाहता। मेरे कर्मों के फलस्वरूप मुझे बार-बार जन्म-मृत्यु के चक्कर में भटकना पडे, इसकी परवाह नहीं, परन्तु मैं जहाँ-जहाँ जाऊँ, जिस-जिस योनि में जन्मूँ, वहाँ-वहाँ भगवान् के प्यारे भक्त-जनो से मेरी प्रेम-मैत्री बनी रहे। स्वामिन्, मैं केवल यही चाहता हूँ कि जो लोग आपकी माया से देह-गेह और स्त्री-पुत्र आदि में आसक्त हो रहे हैं, उनके साथ मेरा कभी, किसी प्रकार का भी सम्बन्ध न हो।”^१

पुष्टि-मार्ग में इन श्लोको को भगवत्कृपा के फल वतलाने वाले कहते हैं। भगवान् की पुष्टि-लीलाओ का वर्णन इसी स्कन्ध में है। ये चार श्लोक वृत्रासुर-चतु श्लोकी के नाम से कहे जाते हैं। इन चारों श्लोको में पुष्टि-मार्गीय धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष का वर्णन है। प्रथम, द्वितीय और तृतीय स्कन्ध की व्याख्या करके जब वल्लभाचार्य दशम स्कन्ध की व्याख्या करने लगे, तो उन्होने उससे पहले श्रीमद्भागवत में पुष्टि-तत्त्व का विवेचन आवश्यक समझा। उन्होने एक कारिका लिखी, “पुष्टिमार्गो हरेर्दास्यम्” आदि। अर्थात्—पुष्टि-मार्ग मे भगवान् का दास्य ही सर्वप्रधान है। इसी कारिका के आधार पर इन चारो श्लोको की सुबोधिनी मे व्याख्या की गई है। इस सुबोधिनी पर भी श्री हरिराय जी ने तथा श्री वल्लभ गोस्वामी जी ने टिप्पणियाँ की हैं और इसी चतु श्लोकी पर श्री पुरुषोत्तम जी का ‘प्रकाश’ है। चतु श्लोकी से पहले वृत्रासुर ने इन्द्र से कहा है, ‘हे इन्द्र, जिस पक्ष में भगवान् श्री हरि रहते हैं—उधर ही विजय, लक्ष्मी और सारे गुण निवास करते हैं। जो पुरुष भगवान् से अनन्य प्रेम करते हैं, वे उनके निज-जन हैं। वे उन्हे स्वर्ग, पृथ्वी अथवा रसातल की सम्पत्तियाँ नहीं देते, क्योंकि उनसे परमानन्द की उपलब्धि तो होती ही नहीं—उल्टे द्वेष, उद्वेग, अभिमान, मानसिक पीडा, कलह, दुःख और परिश्रम ही हाथ लगते हैं। हमारे स्वामी अपने भक्त के लिए धर्म एव काम-सम्बन्धी प्रयास को व्यर्थ कर दिया करते हैं और सब पूछो तो इसी से भगवान् की कृपा का अनुमान होता है, क्योंकि उनका ऐसा कृपा-प्रसाद अर्कचन भक्तो के लिए ही अनुभवगम्य है, दूसरो के लिए अत्यन्त दुर्लभ है।”^२

इसके पश्चात् वह चतु श्लोकी है, जो पुष्टि-मार्ग की सिद्धान्त-सूचिका कही जा सकती है। इसमें हरिकृपा का फल बताया है। इन चार श्लोको में पहले श्लोक मे पुष्टि-भक्ति-मार्गीय धर्म का निरूपण है। इसमे हरिनाम-स्वरूप-स्मरण, हरिगुण कीर्तन, तथा प्रेम-सेवा—इन तीनों कर्मों की प्रार्थना की गई है और यह सूचित किया गया है कि भक्त को दास-भाव से स्वीकार करने में हरि की कृपा ही साधन है। वृत्रासुर ने इस श्लोक में अपना दैन्य प्रकट करके अपने को दास्य-भक्ति का उत्तराधिकारी बताया है।

दूसरे श्लोक मे पुष्टि-मार्गीय अर्थ का निरूपण किया गया है। प्रकृति के सत्व, रज और तम—तीन गुण होते हैं। इसलिए इन तीनों के आधार पर लौकिक और वैदिक अर्थ

१ भागवत-षष्ठ स्कन्ध, अध्याय १२, श्लोक २४ से २७

२ वही,

११, श्लोक २१, २२, २३

तीन-तीन प्रकार के होते हैं। ये छ. प्रकार के लौकिक और वैदिक ऐश्वर्य ही भगवान् के ऐश्वर्यादि छ' गुण हैं। तीन लौकिक ऐश्वर्य ये हैं—सत्व-प्रधान स्वर्ग, रजोगुणवती पृथ्वी तथा तम. प्रधान रसातलादि। वैदिक ऐश्वर्य इस प्रकार हैं—शुद्ध तत्त्वसाध्य मोक्ष, रजोगुण साध्य ब्रह्मलोक, तथा तमोगुण साध्य योग-सिद्धि। वृथासुर ने इस श्लोक में छ'प्रकार के ऐश्वर्यों का निरादर किया है। ये लौकिक और वैदिक ऐश्वर्य, सुखभोग भगवान् के एक-एक गुण के विन्दुमात्र अश स्वरूप हैं। भगवान् सर्वात्मा हैं और ऐश्वर्यादि पङ्-गुणों से पूर्ण हैं, इसलिए लौकिक और वैदिक ऐश्वर्य भगवान् के सामने हेय हैं।

तृतीय श्लोक में पुष्टि-मार्गीय काम को प्रार्थना की है। पुष्टि-मार्गीय काम का यह स्वरूप है कि मन में सदा श्रोपति के सौन्दर्य-दर्शन हो इच्छा बनी रहे। यहाँ वृथ ने तीन दृष्टान्तों से इसकी पुष्टि की है। इनमें दो दृष्टान्त लौकिक रीति से सम्बन्ध रखते हैं और तीसरा दृष्टान्त लौकिक और भक्ति-रस शास्त्रोक्त रीति से सम्बन्ध रखता है, क्योंकि तीसरा दृष्टान्त उपाधि-रहित तथा अन्याश्रय-रहित है और केवल एक शृङ्गार रस-रूप अपने प्रिय की ही कामना से सम्बन्ध रखने वाला है। यहाँ दृष्टान्त अलौकिक प्रभुस्वरूप में घटता है। पक्षियों के पक्षहीन बच्चों का दृष्टान्त तथा भूखे बछड़ों का दृष्टान्त लौकिक काम को प्रकट करता है। परन्तु पुष्टि-मार्गीय भक्त के प्रभु शृङ्गार रस-स्वरूप है इसलिए तीसरा दृष्टान्त ही प्रभुस्वरूप सम्बन्धी अलौकिक कामना का दृष्टान्त कहा जा सकता है। इसके अतिरिक्त तीसरे दृष्टान्त में एक-वचन का प्रयोग किया है, इसलिए वह भगवान् में ही घटता है। चतुर्थ श्लोक में पुष्टि-मार्गीय मोक्ष का निरूपण है। इस श्लोक में गौण और मुख्य भेद से दो प्रकार का मोक्ष बताया गया है। श्लोक के पूर्वार्द्ध में पुष्टि-मर्यादा-मोक्ष का अर्थ बताया गया है। इसका अन्वय वल्लभाचार्य जी ने इस प्रकार किया है :

“हे नाथ, स्वकर्मभिः ससारचक्रे भ्रमत' मम उत्तमश्लोकजनेषु सत्य भूयात् ।
आत्माऽऽत्मजदारगेहेषु आसक्तचित्तस्य मम उत्तमश्लोक जनेषु सत्य न भूयात् ।”

इस श्लोक के उत्तरार्द्ध में पुष्टि-पुष्ट मोक्ष का वर्णन है। उसका अन्वयार्थ इस प्रकार है,

“हे नाथ, त्वन्मायया आत्माऽऽत्मजदारगेहेषु उत्तमश्लोकजनेषु आसक्तचित्तस्य मम
आत्माऽऽत्मजादिषु सत्य भूयात् । किन्तु स्वकर्मभिः ससारचक्रे भ्रमतो मम आत्माऽऽत्मजादिषु
सत्य न भूयात् ।”

इस श्लोक की सुबोधिनी व्याख्या बड़ी कठिन है। इसलिए श्री हरिराम जी की टिप्पणी तथा श्री पुरुषोत्तम जी का ‘प्रकाश’ इस श्लोक पर विस्तार के साथ लिखे गए हैं। वल्लभाचार्य ने इन्हीं श्लोकों के आधार पर पुष्टि-मार्गीय धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष के स्वरूप को इस कारिका में स्पष्ट किया है .

“पुष्टिमाग हरेदास्य धर्मोऽर्थो हरिरेव हि ।

कामो हरेदिदृक्षैव मोक्ष. कृष्णस्य चेद्द्रुवम् ॥”^१

अर्थात्—पुष्टि-मार्ग में ब्रजाधिपति श्रीकृष्ण की सर्वात्मभाव से सदा सेवा करना ही परमधर्म है, अन्य कोई धर्म कर्तव्य नहीं। यही धर्म है, यही काम है और यही मोक्ष है।

इसी प्रकार श्रीमद्भागवत के षष्ठ स्कन्ध में परिकर-सहित पुष्टि के स्वरूप का वर्णन किया गया है। श्रीमद्भागवत की सुबोधिनी में आचार्य वल्लभ ने भागवत की पुष्टि-मार्गीय भक्ति का विवेचन किया है और उसकी टीका उन्होंने पुष्टि-मार्ग के तत्त्वों का विवेचन करने के लिए ही की है। श्रीमद्भागवत की भक्ति का विवेचन हम पीछे कर चुके हैं। उस भक्ति के स्वरूप में पुष्टि-मार्ग के सभी तत्त्व आजाते हैं। आगे चलकर पुष्टि-मार्ग के आचार्यों ने सम्प्रदाय के सभी सिद्धान्तों की सगति श्रीमद्भागवत से ही लगाई है और इसीलिए पुष्टि-सम्प्रदाय में भागवत की बहुत मान्यता है। आचार्य जी ने 'तत्त्वदीप-निबन्ध' में भागवत की उपयोगिता और श्रेष्ठता पर विशेष प्रकाश डाला है।

पुष्टि-मार्गीय सेवा

पुष्टि-सम्प्रदाय में सेवा का बड़ा महत्त्व है और वास्तव में सेवा-विधि सम्प्रदाय की अपनी मौलिकता है। सेवा के महत्त्व पर वल्लभाचार्य जी ने स्थान-स्थान पर लिखा है। 'सिद्धान्त-मुक्तावली' में, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, आचार्य जी ने लिखा है •

'कृष्णसेवा सदा कार्या मानसी सा परामता ।'^१

अर्थात्—कृष्ण की सेवा सदा करनी चाहिये, वह सेवा मानसी हीनी चाहिये, जो परा; अर्थात्—फल स्वरूपा है। फिर दूसरे श्लोक में सेवा का स्वरूप बतलाते हुए आचार्य जी कहते हैं, 'चेतस्तत्प्रवण सेवा', अर्थात्—'हरि में चित्त का पिरोना ही सेवा है।' यह सेवा तन से और धन से करनी चाहिये। इससे अहता, ममता-स्वरूप ससार की निवृत्ति और भगवान् के माहात्म्य का ज्ञान होता है। फिर सत्रहवें श्लोक में आचार्य जी कहते हैं कि—'पुष्टि-मार्गीय भक्त को शुद्ध सेवा-भाव से युक्त होकर भगवान् के पूजोत्सवादि के स्थान पर रहना चाहिये।' इस प्रकार सेवा का महत्त्व वल्लभाचार्य जी ने स्थान-स्थान पर दिखाया है। उनके 'सेवाफल' नामक ग्रन्थ में सेवा के तीन फल बतलाये हैं, अर्थात्—सेवा एक है, और फल तीन हैं। इसलिए सेवा के भी तीन प्रकार हैं। जो जिस प्रकार की सेवा करेगा, उसको वंसा ही फल प्राप्त होगा। वल्लभाचार्य जी लिखते हैं

'यादृशी सेवना प्रोक्ता तत्सिद्धौ फलमुच्यते ।'^२

सर्वोत्तम सेवा से प्रभु की अलौकिक सामर्थ्य से गौण और मुख्य सभी कामनाशादि फल प्राप्त होते हैं। मध्यम प्रकार की सेवा का फल सायुज्य है। सायुज्य के दो अर्थ हैं—
१—प्रभु में ऐक्य होना, और २—प्रभु के साथ गोप-पार्षद की तरह सहयोग। तीसरे प्रकार की सेवा से अधिकार-फल की प्राप्ति होती है। सेवोपयोगी अक्षरात्मक देह को अधिकार-फल कहते हैं। सेवा के समय यदि विघ्न उपस्थित हो और लौकिक भोगों में आसक्ति बनी रहे, तो उन्हें दूर करने का प्रयत्न करना चाहिये। यदि प्रयत्न करने पर भी विघ्न दूर न हो, तो समझ लेना चाहिये कि प्रभु ही हमें फल देना नहीं चाहते हैं। ऐसी अवस्था में भागवतादि का आश्रय लेकर ज्ञान-मार्ग में ही रहना श्रेयस्कर है अथवा यह समझ लेना चाहिये कि अभी प्रभु ससार में ही रखना चाहते हैं। प्रभु जिस प्रकार से रखें, उस प्रकार से रहना भक्त का धर्म है।^३

१ सिद्धान्त मुक्तावली, १

२ सेवाफल, १

३ सेवाफल, षोडश-ग्रन्थ, रामनाथ शास्त्री

पुष्टि-मार्गीय सेवा के विषय पर हरिराय जी ने विशेष प्रकाश डाला है। श्री हरिराय मुक्तावली में हरिराय जी लिखते हैं, "तीन प्रकार की प्रभु-सेवा में मानसी सेवा ही फल-रूपिणी है और जो निरोध-रूपा भी है तथा वह ब्रज भक्तों में दिखाई देती है।" हरिराय जी ने मानसी सेवा को भावात्मक माना है। शारीरिक सेवा में भक्त अपना शरीर भगवान् के लिए अर्पण करता है और वित्तज्ञा में वह अपनी धन-सम्पत्ति को भगवान् के अर्पण कर देता है, परन्तु मानसी सेवा के विषय में हरिराय जी लिखते हैं—

वाह्यास्फूर्तौ वियोगेन रसे हृदयदेशगे।

रसात्मकप्रभोस्तत्र प्रादुर्भावि-स्वतो भवेत्।^२

अर्थात्—जब भक्त के हृदय में भगवान् से मिलने की विकलता के कारण विप्रयोग उत्पन्न होता है, तब प्रभु हृदय में सम्पूर्ण लीला का अनुभव कराते हैं और फिर स्वतः ही रसात्मक प्रभु का प्रादुर्भाव हृदय में हो जाता है। इसी ग्रन्थ में हरिराय जी ने आगे लिखा है कि सेवा दो प्रकार की होती है—एक त्याग से और दूसरी अत्याग से। अत्यागवाली सेवा में भक्त धर्मानुसार अनासक्त भाव से गृहस्थाश्रम का पालन करता है और यथायोग्य प्राप्त द्रव्य से भगवान् की पूजा करता है। सेवा और पूजा; दोनों का भेद भी हरिराय जी ने स्पष्ट किया है—

सेवाया लौकिकी युक्तिस्तथा स्नेहो नियामकः।

पूजाया तु विधिः स्नेहविरुद्ध इति निश्चयः।^३

अर्थात्—सेवा में स्नेह के साथ लौकिक युक्ति से परिचर्या होती है तथा पूजा में शास्त्रानुकूल अर्चना की जाती है इसीलिये दोनों में अन्तर है। सेवा का एक अङ्ग गुरु-सेवा भी माना गया है। हरिराय जी ने सेव्य के लक्षण बतलाए हैं कि वह भक्तिमार्ग का अनुसरण करने वाला हो, कृष्ण-सेवा-परायण हो, भागवत के तत्व को जानने वाला हो तथा दम्भ इत्यादि से रहित हो। इस प्रकार हरिराय जी ने स्वमार्गीय सेवाफल, स्वरूप-निर्याय तथा स्वमार्गीय शरण समर्पण, सेवादि-निरूपण में सेवा के स्वरूप का पूरा विवेचन किया है। श्री वल्लभाचार्य जी का सेवा-विधि पर कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ प्राप्त नहीं है। सेवा-विधि की साङ्गोपाङ्ग व्यवस्था गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने ही की, उन्होंने वल्लभाचार्य जी के अन्तरग शिष्य दामोदर हरसःनी से सेवा-विधि का यथार्थ ज्ञान प्राप्त किया था। 'चौरासी वैष्णव की वात्सी' में यह बात विस्तार के साथ कही गई है। वल्लभाचार्य जी के समय में श्रीनाथ जी की सेवा का विधि-विधान बहुत साधारण था। शृङ्गार केवल पाग और मुकुट के द्वारा होता था। विट्ठलनाथ जी ने आठ शृङ्गारों की व्यवस्था की, अर्थात्—पाग, फेंटा, दुमाला, पगा, कूल्हे, सेहरा, टिपारा तथा मुकुट। इन शृङ्गारों के साथ भाँति-भाँति के वस्त्र और आभूषणों की भी व्यवस्था की गई और अनेक प्रकार के उत्सव भी प्रचलित हुए, जिनमें ठाकुर जी की भौंकी कराई जाती थी। भगवान् के स्वरूप के शृङ्गार के प्रतिरिक्त उनके भोग का भी विस्तार के साथ वर्णन हुआ। इसीलिए अन्नकूट और छन्न भोग जैसे उत्सव प्रचलित

१ स्वमार्गीय सेवाफल, रूप निर्याय, श्रीहरिराय वाङ्मुक्तावली।

२ वही, श्लोक ४

३ वही, श्लोक ४८

हुए। शृ गार और भोग के अतिरिक्त राग के विस्तार की भी व्यवस्था हुई। ऋतु एवं समय के अनुसार आठों भाँकियों में कीर्तन की व्यवस्था हुई, जिसके लिए उन्होंने अष्टछाप की व्यवस्था की। पुष्टि-सम्प्रदाय के प्रचार में अष्टछाप का बड़ा महत्त्व है। श्रीमद्भागवत के दशम स्कन्ध में लिखा है—

हे स्तोक कृष्ण हे अशिव् श्रीदामन् सुबलार्जुन ।

विशालर्षभ तेजस्विन् देवप्रस्थ वरूप्य ॥^१

अर्थात्—श्रीकृष्ण के आठ प्रधान सखा थे। गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने अष्टछाप के आठों कवियों को ठाकुर जी के आठों सखाओं के रूप में माना और आठों भाँकियों में भगवान् की कीर्तन-सेवा करने का आदेश दिया। इन आठों कीर्तनकारों के साथ आठ-आठ भालरिया भी रहते थे। इस प्रकार पुष्टि-सम्प्रदाय के साहित्य की गोस्वामी जी के काल में खूब वृद्धि हुई। अन्त समय में गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने श्रीकृष्ण की सात देव-मूर्तियों को जो उन्हें अपने पिताजी से सप्तनिधि के रूप में प्राप्त हुई थी, अपने सातों पुत्रों में विभाजित कर दिया, जिन्होंने उनकी पृथक्-पृथक् सेवा आरम्भ की। इन्हीं सात स्वरूपों के कारण पुष्टि-सम्प्रदाय के सात गृहों अथवा सात पीठों का नामकरण हुआ है। विट्ठलनाथ जी के पश्चात् श्री गोकुलनाथ जी और श्री हरिराय जी ने सेवा-पद्धति का विस्तार से लेखन किया। हरिराय जी ने सेवा-विधि पर दो महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे, 'प्राह्लिक' तथा 'भावना'। मथुरा निवासी मुखिया श्री रघुनाथ जी शिवजी ने श्री वल्लभ-सम्प्रदाय के पुष्टि-मार्गीय सातों घरों की सेवा-विधि का पूरा विवेचन 'श्री वल्लभ पुष्टि-प्रकाश' नामक ग्रन्थ में किया है। इस ग्रन्थ के चार भाग हैं और सभी प्राचीन ग्रन्थों से सहायता लेकर इसका सकलन किया गया है। संक्षेप से पुष्टि-मार्गीय सेवा-विधि का क्रम हम इस प्रकार कह सकते हैं

१—पुष्टि-भाग के अनुसार सेवा के दो प्रकार हैं—नाम सेवा और स्वरूप सेवा। स्वरूप सेवा तीन प्रकार की है—तनुजा, वित्तजा और मानसी। मानसी सेवा भी दो प्रकार की है—मर्यादा-मार्गीय और पुष्टि-मार्गीय। मर्यादा-मार्गीय मानसी सेवा में शास्त्रानुकूल मर्यादा-मार्ग पर चलते हुए भक्त भगवान् श्रीकृष्ण की सेवा और आराधना करता हुआ अपनी अहता और ममता को दूर करता है। इसमें पहले आत्म ज्ञान की प्राप्ति आवश्यक है। पुष्टि-मार्गीय मानसी सेवा करने वाला प्रारम्भ से ही भगवान् के अनुग्रह की इच्छा करता है और शुद्ध प्रेम के द्वारा भगवान् की भक्ति करता हुआ भगवान् के अनुग्रह से ही सहज में अपने अभीष्ट को प्राप्त कर लेता है।

२—पुष्टि-सम्प्रदाय की सेवा का अभिप्राय साधारण उपासना अथवा पूजा नहीं है। साधारण उपासना में तो श्रुति, स्मृत-विहित कर्म-काण्ड करने का प्राधान्य होता है और पुष्टि-मार्गीय सेवा में भावना का प्राधान्य। इसलिए इस सेवा के दो स्वरूप हैं—एक क्रियात्मक और दूसरा भावात्मक। पुष्टि-मार्ग में क्रियात्मक सेवा पर भी पूरा बल दिया गया है।

३—पुष्टि-मार्गीय सेवा-विधि के दो क्रम हैं—नित्य सेवा-विधि तथा वर्षोत्सव की सेवा-विधि। प्रातःकाल से शयन पर्यन्त की नित्य सेवा-विधि, और विशेष अवसरों पर की वर्षोत्सव की सेवा-विधि कही जाती है। नित्य सेवा-विधि में वात्सल्य भक्ति की ही प्रधानता

हे श्रीर उसके लिए आठ नमय बताये गए हैं—(१) मंगला, (२) शृङ्गार, (४) राजभोग, (५) उत्थापन, (६) भोग, (७) सव्या आरती, और (८) शयन। वपात्त-की सेवा-विधि में श्रीकृष्ण के नित्य श्रीर अवतार-लीलाओं के उत्सव, छ श्रुतुओं के उत्सव, लोक-व्यवहार और वैदिक पर्वों के उत्सव तथा अन्य अवसरों की जयन्तियाँ सम्मिलित हैं।

(४) नित्य श्रीर वर्षोत्सव; दोनों प्रकार की सेवा-विधियों के तीन मुख्य अङ्ग हैं—शृङ्गार, भोग और राग। साधारणतया मनुष्य इन्हीं तीनों सात्त्विक विषयों में फँसा रहता है। उनसे मुक्ति पाने के लिए वल्लभाचार्य जी ने इन तीनों ही विषयों को भगवान् में लगा देने का उपदेश दिया जिससे ये भगवान् स्वरूप हो जायें।

५—सेवा का मौलिक रूप वल्लभाचार्य जी ने बताया था, परन्तु उसकी व्यवस्था श्रीर विस्तार गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी ने किया। पुष्टि-मार्गीय सेवा के सेव्य श्रीकृष्ण हैं श्रीर श्रीनाथ जी को मातात् परब्रह्म माना गया है, क्योंकि श्रीनाथ जी में भगवान् श्रीकृष्ण के गोवर्द्धनकारी स्वरूप की भावना है। वल्लभाचार्य तथा गोस्वामी विठ्ठलनाथ ने भगवान् के श्री नवनीत प्रिय स्वरूप को अपना आराध्य माना। गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी के अनन्तर भगवान् कृष्ण के सात श्रीर सेव्य-रूप सम्प्रदाय में प्रचलित हुए—(१) श्री मधुरेश जी, (२) श्री विठ्ठलनाथ जी, (३) श्री द्वारकाधीश जी, (४) श्री गोकुलनाथ जी, (५) गोकुल चन्द्रमा जी, (६) बालकृष्ण जी, (७) भदन मोहन जी।

७—पुष्टि-सम्प्रदाय में यमुना जी का भी बड़ा महत्त्व है। वल्लभाचार्य जी ने 'यमुनापटक' में श्री यमुना जी के स्वरूप और माहात्म्य का वर्णन किया है। श्री यमुना जी ब्रज-जनों के चतुर्थ सूय की स्वामिनी हैं। प्रभु का जो स्वरूप और उसमें जो गुण हैं, वे ही श्री यमुना जी में माने गए हैं। वे प्रभु की परम प्रिया हैं, इसलिये यमुना जी को कृष्ण में रति बढ़ाने वाली माना गया है।

सूरदास और पुष्टि-मार्ग

हम पहले कह चुके हैं कि पुष्टि-सम्प्रदाय के दो पक्ष हैं—सिद्धान्त-पक्ष, और सेवा-पक्ष। सिद्धान्त-पक्ष में ब्रह्म, जीव जगत् मनार, मोक्ष आदि का विवेचन होता है। वल्लभ-सम्प्रदाय में उसे शुद्धाद्वैत-सिद्धान्त कहा गया है। सेवा-पक्ष में तीन स्वरूप माने गए हैं—गुरु सेवा, सन्त-सेवा और प्रभु-सेवा। गुरु-सेवा और सन्त-सेवा से सम्बद्ध पद सूरसागर में बहुत हैं। गुरु की आवश्यकता सूरदास ने अनिवार्य बतलाई है और गुरु का स्थान भक्ति-धर्म में अत्यन्त उच्च माना है। गुरु-भक्ति भगवद्-भक्ति का प्रधान लक्षण है। सूर कहते हैं—

नर तैं जनम पाइ कह कोनो।

× × × ×

श्रीमद्भागवत सुनि नहि सवननि गुरु गोविन्द नहि चीनो।^१

जनम तो यादिहि गयो सिराइ।

हरि सुमरन नहि गुरु की सेवा मयुवन बस्यो न जाइ।^२

^१ सूरसागर (नभा) पद ३५

^२ वरी, पद ११५

सद्गुरु का उपदेश ही हृदय में धारण करना चाहिये, क्योंकि वह सकल भ्रम का नाशक होता है—

सतगुरु को उपदेश हृदय धरि, जिन भ्रम सकल निवारधो ।

✓ हरि भज विलम्ब छाडि सूरज सठ, ऊँचें टेरि पुकारधो ।^१

ससार मे माया रूपी भुजङ्गिनी बडा उत्पात मचाये हुए है । इसने मनुष्यो को डसकर अपने तीक्ष्ण विष का घातक प्रभाव डाला है । कोई मत्र काम नही कर सकता, केवल गुरु रूपी गारुडि कृष्ण रूपी मन्त्र के द्वारा विष को दूर कर सकता है—

अजहूँ सावधान किन होइ ।

माया विषम भुजगिनी की विष उतरधो नाहिन तोहि ।

कृष्ण सुमन्त्र जियावन मूरी, जिन जन मरत जिवायो ।

वारम्बार निकट सुवननि ह्वै गुरु गारुडी सुनायो ।^२

पुरञ्जन की कथा के अन्त में सूरदास जी ने गुरु-महिमा का उल्लेख किया है और कहा है कि 'अपनापन अपने में ही प्राप्त हुआ, 'सतगुरु' ने भेद बताया तो शब्दरूप ब्रह्म का शब्द से ही उजाला हो गया ।^३ इन्द्र और वृत्रासुर कथा के अनन्तर भा सूर ने गुरु-महिमा का प्रतिपादन किया है, कवि कहता है कि हरि और गुरु एक ही स्वरूप हैं और गुरु के प्रसन्न होने से हरि प्रसन्न होते हैं । गुरु के बिना सच्ची कृपा करने वाला कौन है ? गुरु भवसागर में डूबते हुए को बचाने वाला और सत्य का दीपक है ।^४ बाल-वत्स-हरण लीला के प्रसंग में भी सूर ने गुरु के ऋण को स्वीकार किया है—

हरि-लीला अवतार पार सारद नहि पावैं ।

सतगुरु कृपा प्रसाद कछुक तातैं कहि आवैं ।^५

रास-प्रसंग में भी कवि ने गुरु के महत्त्व को स्वीकार किया है और जब अक्रूर को कृष्ण ने अपने अलौकिक रूप के दर्शन कराये हैं, उस समय भी कवि ने गुरु का ऋण स्वीकार किया है । इस प्रकार सूर ने गुरु-सेवा और सन्त-सेवा का, जो पुष्टि-मार्गीय सेवा के महत्त्वपूर्ण अंग हैं, विवेचन किया है । जहाँ तक प्रभु-सेवा का सम्बन्ध है, उसके दोनो ही रूप अर्थात्—नाम स्मरण और रूप-सेवा सूर में मिल जाते हैं । स्वरूप-सेवा के भी क्रियात्मक और भावात्मक दोनो रूप सूरसागर में पाये जाते हैं । हम पहले कह आये हैं कि वल्लभ-सम्प्रदाय में दीक्षित होने के अनन्तर सूरदास जी निरन्तर रूप से गोवर्द्धन पर श्रीनाथ जी के मन्दिर में कीर्तन करते रहे । इसलिये पुष्टि-मार्गीय सेवा का जितना विकसित रूप हमें सूर में मिलता है, उतना अन्यत्र दुर्लभ है । हमने यह भी कहा था कि पुष्टि-मार्ग में क्रियात्मक सेवा भी दो प्रकार की होती है—तनुजा और वित्तजा । भावात्मक सेवा को ही मानवी सेवा कहा गया है, जिसका उद्देश्य कृष्ण में ही अपने आपको पूर्णतया लगा देना है । पहले

१ सूरसागर (सभा) पद ३३६

२ वही, पद ३७५

३ वही, पद ४०७

४ वही, पद ४१६, ४१७

५ वही, पद १११०

क्रियात्मक सेवा होती है, जिससे ब्रह्म-भावना में दृढ़ता और मानसिक सेवा की सिद्धि होती है। गुरु-सेवा, सन्त-सेवा, आत्म-निवेदन, ये सब क्रियात्मक सेवा के ही रूप हैं, क्योंकि कृष्ण-सेवा से पहले उनके गुण, स्वरूप और माहात्म्य का ज्ञान आवश्यक है, उसके लिये सेवा के इस क्रियात्मक रूप की आवश्यकता है। भक्त को गुरु और ईश्वर के प्रति भ्रमद बुद्धि होनी चाहिये और सूरदास की बुद्धि इस उत्कर्ष पर पहुँच चुकी थी। इसलिये भ्रन्तकाल में चतुर्भुजदास ने कहा है—“जो सूरदास जी परमभगवदीय हैं और सूरदास जी ने श्रीठाकुर जी के लक्षावधि पद किये हैं, परन्तु सूरदास जी श्री आचार्य जी महा-प्रभु की जस-वरनन नहीं कियो है।” इसको सुनकर सूरदास जी ने कहा है—

“जो मैं तो सगरो जस श्री आचार्य जी को ही वरनन कियो है, जो मैं कछु न्यारो। करतो। पर तैने भी सो पूछी है, सो मैं तेरे पास कहत हौं। सो या कीर्तन के अनुसार सगरे कीर्तन जानियो। सो पद-राग विहागरी—

भरोसी हढ़ इन चरनन केरो।

“श्रीवल्लभ नखचन्द छटा विनु सब जग माँह अँघेरो।

साधन और नही या कलि में, जासो होत निवेरो।

सूर कहा कहै दुविधि आँघरो विना मोल की चेरो।”

इस प्रकार सूरदास ने गोवर्द्धनधारी भगवान् कृष्ण और गुरु के स्वरूप में कोई भेद अङ्गीकार नहीं किया है। आत्म-निवेदन और शरणागति भी पुष्टि-सेवा के क्रियात्मक रूप हैं, जिनका वर्णन हम पहले कर चुके हैं। पुष्टि-मार्ग में नित्य सेवा-विधि और वर्षोत्सव-विधि का बड़ा महत्त्व है। नित्य सेवा-विधि प्रातःकाल से लेकर शयनपर्यन्त तक की होती है, जिसके आठ समय होते हैं, जिनका उल्लेख हम पहले कर आये हैं। हमने पीछे सूरसागर के दो सस्करणों का उल्लेख किया है—सग्रहात्मक तथा द्वादश स्कन्धात्मक का। आजकल जितने कीर्तन सग्रह प्राप्त हैं, वे प्रायः सग्रहात्मक रूप में मिलते हैं जिनमें अष्टछाप के कवियों के कीर्तन-पदों का सग्रह, आठों भाँकियों के क्रम से दिया है। सूरसागर का सग्रहात्मक सस्करण भी प्रायः इसी क्रम पर है, जिसकी सूची हम दूसरे प्रकरण में दे चुके हैं। सूरदास जी के लिखे हुए सेवाफल नामक एक पद का भी उल्लेख मिला है, जिसे डा० दीनदयालु गुप्त ने सूरकृत ही माना है। हम इस पद को ज्यों का त्यों उद्धृत करते हैं—

भजो गोपाल भूलि जिनि जावो, मनुपा देह की यहि है ल्हावो।

गुरु सेवा करि भक्ति कमाई, कृपा भई तव मन मे भाई :

यही देह सो सुमरो देवा, देह धारि करिए यह सेवा।

सुनो सन्त सेवा की रीति, करे कृपा मन राखे प्रीति।

उठि कैं प्रात गुरुन सिर नावे, प्रात समे श्रीकृष्णहि ध्यावे।

जोई फल माँगे सोई फल पावे, हरि चरनन में जो चित लावे।

जिन ठाकुर की दरसन कियो, जीवन जनम सुफल करि लियो।

जो ठाकुर की प्रारति करें, तीन लोक वाके पायन परे।

जो ठाकुर को करें प्रनाम, विष्णु लोक तिनको निजधाम।

जो हरि आगे वाद्य बजावै, तीन लोक रजधानी पावै ।
 जो जन हरि को ध्यान करावै, गरभ वास में कबहु न भावै ।
 जो हरि को नित करे सिंगार, ताकी पूरन है अङ्गीकार ।
 जो दरपन ठाकुरहि दिखावै, चन्द सूर्य ताको सिर नावै ।
 जो ठाकुरहि सुतुलसी चढावै, ताकी महिमा कहत न भावै ।
 जो कीर्तन ठाकुरहि सुनावै, ताको ठाकुर निकट बुलावै ।
 हरि-मन्दिर में दीपक घरै, अन्ध कूप में कबहु न मरै ।
 जो ठाकुर की सेज बिछावै, निज पद पाय दाम सो कहावै ।
 पलना जो ठाकुरहि भुलावै, वंकुण्ठ सुख अपने घर लावै ।
 जो ठाकुरहि भुलावै डोल, नित लीला में करे कलोल ।
 उत्सव करि मन आरती करे, ता आधीन रहे श्री हरे ।
 जो ठाकुर को भोग घरावे, सदा परम नित आनन्द पावे ।
 जो पद दीन्ह यशोदा मात, ता सुख की कष्टु कही न जात ।
 ग्वालन सहित गोपाल जिमावै, सो ठाकुर के सखा कहावै ।
 जो ठाकुर को स्वाद करावे, सो ताको फल तब ही पावे ।
 गोवर्द्धन की लीला गावे, चरन कमल रज तब ही पावे ।
 श्री जमुना जल करे जो पान, सो ठाकुर के रहे सन्निधान ।
 जहाँ समाज वैष्णवी होवे, ताकी सगति नित प्रति जोवे ।
 श्रीभागवत सुनै आनन्दकरि, ताके हृदं बसै नित श्रीहरि ।
 जो ठाकुर को देह समर्पै, उत्तम श्रेष्ठ जानि कै अरपै ।
 जिन हरि की गामर भरिआनी, तिन वंकुण्ठ अपनी स्थिति ठानी ।
 जो ठाकुर को मन्दिर लेपे, माया ताको कबहुँ न लेपे ।
 जो ठाकुर को सीधो बीने, जितने तीरथ तितने कीने ।
 जो ठाकुर की माला पोवै, सोई परम भक्त नित होवै ।
 जो ठाकुर को चन्दन लावै, त्रिविध ताप सताप मिटावै ।
 जो ठाकुर के पात्रन घोवै, सदा सरवदा निरमल होवै ।
 जो हरि कीर्तन सुख सो करै, मुक्ति चारि हू पायन परै ।
 सेवा में जो आलस करै, कूकर ह्वै के फिर फिर मरै ।
 मनसा जो सेवा आचरै, तब ही सेवा पूरी परै ।
 सेवा को आश्रय करि रहै, दुख सुख वचन सब के सहै ।
 जो सेवा मे आलस लावै, सो जड जनम प्रेत को पावै ।
 वेद पुरानन में यो भाख्यौ, सेवा-रस ब्रजगोपिन चाख्यौ ।

नेवा की यह अद्भुत रीति, श्रीविठ्ठलेश सो रामो प्रीति ।

श्री आचार्य प्रभु प्रकट बनाई, कृपा भई तव मन में आई ।

सवा को फन कह्या न जाई, सुख सुमेर श्री वल्लभराई ।

सेवा को फन सेवा पार्व, सूरदाम प्रभु हृदं समाव ।^१

इस पद में सूरदाम जी ने क्रियात्मक और भावनात्मक और भावात्मक, दोनों ही नेवाग्रो का उल्लेख किया है और क्रियात्मक सवा को मानसिक सेवा का साधन माना है तथा मानसिक सेवा का फल मानसिक सेवा ही है ।

जिन आठों भाँकियों का हमने ऊपर उल्लेख किया है, उनका 'वल्लभ-पुष्टि-प्रकाश' में विस्तार के साथ विवेचन हुआ है । मगला-भाँकी में गुरुस्मरण तथा वन्दना आदि के पश्चात् भगवान् श्रीकृष्ण के स्वरूप को जगाया जाता है, फिर उनको कलेऊ कराया जाता है, जिसे मगल-भोग कहते हैं । अनन्तर मगला आरती होती है । यशोदा जी की भावनाग्रो से भावित होकर ये सब क्रियाएँ की जाती हैं । 'वल्लभ-पुष्टि-प्रकाश', ग्रन्थ में ऋतु के अनुकूल वस्त्र और सामग्रो आदि का भी वर्णन है ।

शृङ्गार की भाँकी में मगला आरती के अनन्तर भगवान् के स्वरूप को उष्ण जल से स्नान कराया जाता है और फिर तैलादि लगाकर वस्त्र-प्राभरण आदि से स्वरूप को सुमञ्जित किया जाता है, जिसके अनन्तर शृङ्गार-भोग होता है ।

उसके पश्चात् ग्वाल-भाव में घँया अरोगाई जाती है, जैसा कि 'वल्लभ-पुष्टि-प्रकाश' में लिखा है, "पाछे पूर्वोक्त रीति सो ग्वाल की घँया की तवकढ़ी अरोगाय के उवरा घरके सच. फेन समपिये ।"^२

ग्वाल के अनन्तर राजभोग की भाँकी है । शीतकाल में भगवान् कृष्ण नन्दादिक के साथ घर में भोजन करते हैं और उष्ण काल में यशोदा वन में भोजन-मामग्रो भेजती है, जिसे छ्वाक भी कहते हैं । इसके अनन्तर राज-भोग आरती है ।

छ घण्टी दिन रहे जब प्रभु को जगाया जाता है, तो उसे उत्थापन कहते हैं तथा जगाने के अनन्तर जब फन-फूनादि का भोग आता है, तब वह भोग की भाँकी होती है । सध्या आरती की भाँकी में वन से गौग्रो को लेकर श्रीकृष्ण घर आते हैं । इनके अनन्तर आठवीं भाँकी शयन की है । पहले व्यास-शयन-भोग आता है, फिर दर्शन आरती होती है और इसके पश्चात् श्रीकृष्ण को पीड़ाया जाता है । सूरदास जी ने इन आठों समय की भाँकियों को आधार मानकर अनेक पद लिखे हैं और सूरदास का सग्रहात्मक मस्कारण तथा नित्य-कीर्तन के सग्रह इन प्रकार के पदों के भण्डार हैं ।

नित्य सेवा-विधि की भाँति वर्षोत्सव-विधि भी पुष्टि-मार्ग में मान्य है । वर्षोत्सवों का क्रम हम पीछे दे चुके हैं । वर्षोत्सव-विधि पर भी सूरदास के अनेक पद हैं । सूरदास में राम, नृसिंह और वामन-जयन्तियों का पूरा-पूरा वर्णन है ।

१ नाथदार, निज पुस्तकालय की पोथी नं० ४६।५

तथा चहरोली विद्या-विभाग की पोथी नं० ४२।२० सूरदास-ज्ञान सेवापत्र

२ वल्लभ-पुष्टि-प्रकाश (बैकटेश्वर प्रेस) पृष्ठ ५४

पुष्टि-मार्गीय सेवा के तीन अंग हैं। भोग, राग और शृङ्गार। भोग का अभिप्राय यह है कि खान-पान आदि के उत्तम-उत्तम पदार्थ तैयार करके विधि-पूर्वक श्रीकृष्ण को समर्पित करना। भोग के अनन्तर वह पदार्थ प्रसाद हो जाता है। वल्लभाचार्य ने श्रीमद्भागवत के आघार पर ही इन अंगों को महत्ता दी है और इन अंगों से व्याप्त जीवन के सब क्रिया-कलापों को भगवान् को समर्पित कराया है, जिससे वे भगवद्भक्त हो जाते हैं। श्रीमद्भागवत में लिखा है—

काम क्रोध भय स्नेहमेव सौहृदमेव च ।

नित्य हरो विदधतो यान्ति तन्मयता हिते ।^१

अर्थात्—काम, क्रोध भय, स्नेह ऐक्य, सौहार्द; इनमें से कोई भी भाव यदि हरि के साथ लगाया जाय तो वह लौकिक रूप छोड़कर ईश्वरमय हो जाता है। सूर ने भोग की विविध सामग्रियों और प्रकार का विशद विवेचन किया है। सूरसागर के पद १०१४ में इन सामग्रियों की एक सूची दी हुई है।

भोग की भाँति राग सगीत, जो कीर्तन-भक्ति का मुख्य अंग है, सूरदास में अद्वितीय है। अपने सूरसागर में उन्होंने अनेक राग-रागणियों का प्रयोग किया है। 'सूरसारावली' में तो रागों की एक सूची ही दी हुई है, जिसमें ललित, पंचम, पट, मालकोस, मेघमालव, सारंग, नट, भूपाली आदि ३८ राग गिनाये हैं।

हम पहले सकेत कर आये हैं कि गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने भगवान् के आठ शृंगारों की कल्पना की है, परन्तु वे आठो शृंगार भगवान् के मस्तक के हैं। कण्ठ, हस्त, कटि, चरण और मुखादि अंगों की भी कल्पना की गई। शृंगारों के अतिरिक्त सम्प्रदाय में वस्त्रों का भी वर्णन है। सूरसागर में भगवान् कृष्ण के आठो शृंगारों से सम्बन्ध रखने वाले पद मिलते हैं। कुछ पद सामूहिक शृंगारों के भी हैं। निम्नलिखित पद उदाहरण रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है

एक हार मोहि कहा दिखावति ।

नख-सख लों अंग-अंग निहारहु, ये सब कतहि दुरावति ।

मोतिनि माल जराइ कौं टीकौ, करनफूल नकबेसरि ।

कठसिरी दुलरी तिलरी तर, और हार इक नौसरि ।

सुभग हमेल कटाव की अँगिया, नगनि जरित की चौकी ॥

बहुँटा कर-ककन बाजूबन्द, एते पर है तीकी ।

छुद्र घँटिका पद नेपुर जेहरि, पग विछिया सब लेखौ ।

सहज अंग शोभा सब न्यारी, कहत सूर ये देखौ ॥^२

पुष्टि-मार्ग की क्रियात्मक सेवा में सदाचार का भी महत्त्व है। सूर के पदों में स्थान-स्थान पर सत्संगति और सदाचार का वर्णन मिलता है। जहाँ कवि ने गुरु-सेवा और सत्संगति की महिमा का वर्णन किया है, वहाँ सदाचार का महत्त्व भी बताया है। शुद्धाचरण

१ श्रीमद्भागवत, १०।२६।१५

२ सूरसागर (ना० प्र० सं०) २१५८

के बिना हरि की भक्ति सम्भव नहीं, इसलिए कवि ने विधि-निषेध में सदाचार का उपदेश दिया है। किन्तु विधि-निषेधमयी शिक्षाओं को सूर साधना-पथ की शिक्षाएँ मानते हैं, इसलिये वे भगवत्कृपा को सदाचार से अधिक महत्त्व देते हैं। यहाँ कारण है कि दशम स्कन्ध में जहाँ कवि ने कृष्ण और गोपियों के रति-व्यापारों का वर्णन किया है, वहाँ ऐसा प्रतीत होता है कि मानो सूरदास जी ने सदाचार की ओर से आँखें मूँद ली हैं, परन्तु प्रेम भक्ति-रस-विभोर भावुक भक्त का हृदय यह कभी नहीं मान सकता। भक्त का व्यापक उद्देश्य भक्ति को ही साध्य मानना है, साधनों को साध्य नहीं। हम यह भी बता चुके हैं कि दशम स्कन्ध में कवि का भक्ति-विषयक दृष्टिकोण परिवर्तित-सा दिखाई देता है, और इसलिये सदाचार आदि का जितना विवेचन सूर ने विनय के पदों में या पहले स्कन्धों में किया है, उतना दशम स्कन्ध में नहीं। फिर भी पुष्टि-मार्गीय परम्परा के अनुकूल उन्होंने सदाचार-तत्त्व को मपनाया है। मन कामना को जीते बिना सूरदास जी योग, यज्ञ, व्रत आदि को व्यर्थ मानते हैं और स्नान, तीर्थ, मजन और प्राणायाम को निरर्थक। अष्टांग योग आदि का खण्डन भी सूरदास ने सदाचार के आधार पर किया है।^१ वे कहते हैं, "मनुष्य के लिये कटु-वचन, पर-निन्दा, कुसंग, पाप से घन-सञ्चय, गुरु, ब्राह्मण, सन्त, सुजन का सग न करना, भगवद्भजन न करना और पर-पीडन करना, कुटुम्ब-सहित डूबने के कारण हैं।^२ नहुप, और इन्द्र-अहिल्या की कथाओं में उन्होंने पर-स्त्री-प्रेम का दुष्परिणाम दिखाया है तथा सदाचार की शिक्षा दी है।^३ मोहिनी रूप वाले प्रसंग तथा राजा पुष्करवा के वंशग्य की कथा में भी सूरदास जी ने नारी के कुसंग की निन्दा की है, फिर राजा अम्बरीष की कथा में भक्त के सदाचारपूर्ण कार्य-क्रम का उल्लेख किया है।^४ दशम स्कन्ध में सदाचार का उपदेश नगण्य-सा है। जहाँ कहीं श्रीकृष्ण ने गोपियों को सदाचार-पूर्ण मर्यादा-मार्ग अनुसरण करने का उपदेश दिया है, वहाँ उन्हें मुँह की खानी पड़ी है। गोपियाँ मर्यादा-मार्ग का प्रत्याख्यान करती हैं और दीनता पूर्वक भक्ति-भाव से कृष्ण की कृपा की याचना करती हैं। वास्तव में गोपियों द्वारा सूर ने भक्ति की अनन्यता एवं चरम-उत्कर्ष का प्रदर्शन कराके यह सिद्ध किया है कि भक्ति पाप-पुण्य की परिभाषाओं से परे है। कर्त्तव्य और अकर्त्तव्य का ध्यान तभी तक आवश्यक है, जब तक कि भक्ति की पूर्ण-आत्म-समर्पण वाली स्थिति प्राप्त नहीं होती। दशम स्कन्ध में सूरदास जी ने भक्ति की इसी पूर्ण स्थिति की ओर संकेत किया है। यही कारण है कि वृष्ण ने पातिव्रत-धर्म की ओर गोपियों का ध्यान आकर्षित करके उनकी परीक्षा ली और जब उन्हें उत्तीर्ण समझा, तभी उनके साथ रासलीला की। इसलिये गोपियों का जो सदाचार-प्रतिक्रमण दशम स्कन्ध में मिलता है, उसे हम नामान्य दृष्टि ने नहीं देख सकते।

पुष्टि-मार्गीय भक्ति में प्रभु-सेवा से सम्बन्ध रखने वाले और भी कई धर्म हैं। हरिनाम-स्मरण का विवेचन पीछे हो चुका है। अनन्याश्रयत्व और भगवान् की भक्तवत्सलता भी इसी के अंग हैं। भगवान् की भक्तवत्सलता का वर्णन गत पृष्ठों में हो चुका है।

१ मूरसागर, (अना) पद ३६२, ३६३, ३६४

२ वही, पद ३५८

३ वही, पद ४१८-४१९

४ वही, पद ४४८

सत्सग का महत्त्व भी सूर की भक्ति-साधना में बताया जा चुका है। जहाँ तक अनन्या-श्रयता का सम्बन्ध है, सूरदास जी अनन्य-भाव से श्रीकृष्ण के उपासक थे। यद्यपि उनकी आस्था भगवान् के सभी लीलावतारों तथा देवों में थी, और उन्होंने कृष्ण के प्रतिरिक्त राम, नृसिंह और वामन आदि अवतारों का भी गुणगान किया है, तथापि उनका पूर्ण आत्म-समर्पण कृष्ण के प्रति ही हुआ है। उनके अनन्याश्रय के भाव को प्रकट करने वाले पदों में से हम केवल दो उदाहरण प्रस्तुत करते हैं—

मेरो मन अनत कहाँ सुख पावै ।

जैसे उड़ि जहाज को पछी, फिर जहाज पै आवै ।

कमल नैन को छाँडि महातम और देव को धावै ।

परम गग को छाँडि पियासो दुर्मति कूग खनावै ।

जिन मधुकर अम्बुज-रस चाख्यो क्यो करील फल स्रावै ।

सूरदास प्रभु कामधेनु तजि छेरी कौन दुहावै ?^१

तथा—

मन में रह्यो नाहिन ठोर ।

श्री नन्दनन्दन अछत कैसे आनिये उर और ।

चलत चितवत घाँस जागत सपने सोवत राति ।

हृदय से वह मदन-मूरति छिन न इत उत जाति ।

कहत कथा अनेक ऊधो लोग लोभ दिखाय ।

कहा करौं मन प्रेम पूरन, घट न सिन्धु समाइ ।

स्याम गात सरोज आनन ललित मृदु मुख हास ।

सूर उनके दरस कारन, मरत लोचन प्यास ।^२

पुष्टि-मार्गीय भक्ति में श्री वल्लभाचार्य और विट्ठलनाथ जी ने जाति-पाँति का कोई भेद नहीं रखा था। सूरदास जी ने भी अनेक पदों में ऐसे भाव प्रकट किये हैं कि भगवान् की भक्ति का द्वार सब के लिये उन्मुक्त है। वहाँ छोटे-बड़े, स्त्री-पुरुष और जाति-पाँति का कोई ध्यान नहीं। श्रीपति के दरबार में कोई जाति-पाँति नहीं पूछता। वे तो ऐसे पारस पत्थर हैं, जिनके स्पर्श से लोहे का खोट भी मिट जाता है। वे तो भाव के ही ग्राहक हैं।

सूरदास के पदों में दीनता भी स्थान-स्थान पर प्रदर्शित की गई है। पुष्टिमार्ग में हरि को सन्तुष्ट करने का एकमात्र उपाय दीनता है। सूरदास जी के विनय के पदों में दैन्य भाव का निर्मल स्रोत बहाने वाले अनेक पद हैं।

क्रियात्मक सेवा के पश्चात् भावनात्मक मानसी सेवा का प्रारम्भ होता है। इसका प्रारम्भ समर्पण क्रिया के पश्चात् मानना चाहिये, क्योंकि इसकी सिद्धि तनुजा और वित्तजा सेवा द्वारा एकादश इन्द्रियों और मन के विनियोग होने के अनन्तर हो सकती है। इसमें विशुद्ध प्रेम की प्रधानता है, इसीलिए इसका नाम प्रेम-लक्षणा-भक्ति, निर्गुणा-भक्ति, पर

१ सूरसागर (सभा) पद १३८

२ सूरसागर (सभा) पद ४३५०

भक्ति या शुद्ध-पुष्टि कहा गया है। गोपियाँ विद्युद् प्रेम की प्रतीक हैं। इस प्रेम-भक्ति में आत्म-निवेदन के द्वारा ब्रह्म-सम्बन्ध कराया जाता है और फिर भक्त के लिए भगवान् के अतिरिक्त कुछ नहीं रहता, इसलिए सम्बन्ध-स्थापन, आत्म-निवेदन और शरण-गमन— इन तीनों के एकीकरण को ब्रह्म-सम्बन्ध कहा गया है। हम पहले कह आये हैं कि नवधा-भक्ति प्रेमलक्षणा-भक्ति में साधन है तथा प्रेम की सिद्धि विरह से होती है, क्योंकि विरह में भक्ति की अनन्यता की पुष्टि हो जाती है। सूरदास जी ने नवधा-भक्ति का जो विवेचन किया है, उसका वर्णन हम पीछे कर चुके हैं। इनका विरह-वर्णन भी हिन्दी-साहित्य में बेजोड़ है।

पुष्टि-मार्ग में जो तीन आस्थाएँ मानी गई हैं, उनका वर्णन भी सूरदास के पदों में मिलता है। वे तीन अवस्थाएँ हैं—स्वरूपासक्ति, लीलासक्ति और भावासक्ति। भावासक्ति और स्वरूपासक्ति का विवेचन हम ग्यारह आसक्तियों में कर चुके हैं। लीलासक्ति का अभिप्राय कवि के उन लीला-वर्णनों से है, जिनमें कवि ने अपनी पूरी तल्लीनता दिखलाई है। वास्तव में सारा सूरसागर भगवान् के लीला-सम्बन्धी पदों का सग्रह है। सूरदास जी को वल्लभाचार्य जी ने लीलापद गाने का उपदेश दिया और उन्होंने नन्दालय से लेकर भगवान् की सारी ब्रज-लीलाओं का वर्णन किया है। भगवान् कृष्ण की विविध लीलाएँ भक्त की तन्मयता के सुलभ और स्वाभाविक साधन हैं, जिनमें इन्द्रियों की वृत्तियों केन्द्रीभूत हो जाती हैं। सूरदास की गोपियाँ आदर्श भक्त हैं और कृष्ण के रूप-माधुर्य तथा उनकी विविध लीलाओं का वर्णन उनके काव्य का प्रधान विषय है। भगवान् के लीलाधाम में सूर की इतनी आसक्ति है कि वे उसे छोड़कर अन्यत्र नहीं जाना चाहते और वस्तव में वे ब्रजधाम को छोड़कर अन्यत्र कहीं नहीं गए।

जहाँ तक सूर की भक्ति का सम्बन्ध है, उसके विविध अङ्गों पर हम पिछले प्रकरण में प्रकाश डाल चुके हैं। इस प्रकार सूर में पुष्टि-मार्गीय भक्ति के प्रायः सभी तत्त्व मिल जाते हैं, यद्यपि सूरसागर में स्पष्ट रूप से पुष्टि-मार्ग का उल्लेख नहीं है। द्वारकादास परीत ने अपने 'सूर-निर्णय' नामक ग्रन्थ में लिखा है—

“सूरदास जी को प्रायः समस्त रचनाएँ पुष्टि-मार्गीय सिद्धान्तों के अनुकूल हैं। ऐसा होने पर भी कुछ विद्वानों ने आश्चर्यपूर्वक लिखा है कि सूरदास ने पुष्टि-मार्ग का प्रत्यक्ष उल्लेख नहीं किया है। हिन्दी-साहित्य के अनेक विद्वानों ने सूरदास की रचनाओं का भलो-भाँति अध्ययन नहीं किया है, इसीलिये उनका सूरदास-विषयक मत कभी-कभी भ्रमात्मक हो जाता है।”

सूर-निर्णय के लेखकों ने सूरदास के ऐसे पदों को उद्धृत भी लिखा है, जिनमें पुष्टि-मार्ग का स्पष्ट उल्लेख है। उनमें से एक पद नीचे दिया जाता है—

हरि में तुम सो कहा दुराजें ।

जानत की पुष्टि पय मोसो कहि-कहि प्रगटाजें ।

मारग-रीति उदर के काजें सीत सकल भरमाजें ।

प्रति प्राचार चार सेवा करि नीके करि-करि पंच रिभाजें ।^२

१ सूर-निर्णय (भद्रवाल प्रेस, मथुरा) पृष्ठ १६६

२- सूरनिर्णय से उद्धृत।

लेखक महोदयो ने इस प्रकार के उदाहरण देकर यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि सूरदास जी ने अपनी रचनाओं में पुष्टि-मार्ग का प्रत्यक्ष उल्लेख किया है तथा यह भी सिद्ध करने की चेष्टा की है कि सूरदास की समस्त रचनाएँ पुष्टि-मार्ग के सिद्धान्त के अनुकूल हैं। हम उनकी दोनो बातों से सहमत नहीं हैं। सूरदास जी के जो उद्धरण उन्होंने दिये हैं, उनके हम सूरदास जी के होने में ही सन्देह करते हैं। दूसरे, सूरदास जी को पुष्टि मार्ग का प्रत्यक्ष उल्लेख अपनी रचनाओं में करने की आवश्यकता भी नहीं थी। पुष्टि-मार्गीय सेवा उनका परम धाम था और उनका जीवन स्वयं पुष्टि-मार्ग की व्याख्या था। इसलिये उनकी रचनाओं में पुष्टि-मार्ग का उल्लेख होने अथवा न होने से अन्तर नहीं पड़ता। जहाँ तक रचनाओं का प्रश्न है, हमें यह मानना ही पड़ेगा कि उनकी बहुत-सी रचनाएँ पुष्टि-मार्ग में दीक्षित होने से पहले की भी हैं, परन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं कि सूरदास जी की रचनाओं में सभी पुष्टि-मार्गीय तत्त्व आ गये हैं। श्रीनाथ जी, नवनीत प्रिय जी और मधुरेश जी, जो पुष्टि-मार्ग के प्रधान स्वरूप हैं, सभी का वर्णन सूर की रचनाओं में मिल जाता है। इस प्रकार सूरदास जी पुष्टि-मार्ग के स्तम्भ कहे जा सकते हैं। 'वार्त्ता साहित्य' में हमें इस बात का साक्ष्य मिल जाता है कि सम्प्रदाय में सूरदास जी की बड़ी मान्यता थी। वे 'अष्टसखान' में से एक थे, अष्टछाप के आठो महानुभाव श्रीनाथ जी के अन्तरग सखा माने गये हैं, जो उनकी नित्य-लीला में सदा उनके साथ रहते हैं। पुष्टि-सम्प्रदाय में ऐसी मान्यता है कि जब सवत् १५३५ में श्रीनाथ जी का प्राकट्य हुआ, तभी से सखा भी उनकी सेवा करने के लिये भूतल पर प्रकट हुए। श्री हरिराय जी ने 'अष्टसखान' वार्त्ता पर 'भाव-प्रकाश' नामक टिप्पणी लिखी है, जिसमें उन्होंने अष्टसखान के साम्प्रदायिक महत्त्व का विवेचन किया है। 'अष्टछाप-परिचय' में इस विषय में यह लिखा है

“गिरिराज तलहटी नित्य-लीला भूमि है। यहाँ श्रीनाथ जी स्वामिनी-सहित नित्य-लीला करते हैं और ये आठो सखा उनकी लीलाओं में आठो पहर उनके साथ रहते हैं। अष्ट सखाओं के लीलात्मक स्वरूपों की दो प्रकार की स्थिति है, वे दिन में ठाकुर जी के सखा रूप से उनकी वन-लीला का सुख प्राप्त करते हैं और रात में स्वामिनी जी की सखी रूप से निकुञ्ज लीला के सुख का अनुभव करते हैं। गिरिराज नित्य निकुञ्ज के आठ द्वार हैं और अष्टछाप के आठो सखा इनके अधिकारी हैं। वे इन द्वारों पर रहते हुए ठाकुर जी की सेवा सदैव करते रहते हैं। लौकिक लीलाओं में वे भौतिक शरीर से उन द्वारों पर स्थित रहते हैं और लौकिक लीला की समाप्ति पर अपने भौतिक शरीर को त्याग कर अलौकिक रूप से नित्य-लीला में विराजमान रहते हैं। पुष्टि-सम्प्रदाय की भावना के अनुसार अष्ट-छाप की लीलाओं का उभय स्वरूप, उनकी लीलासक्ति और उनके अधिकृत द्वारों का विवरण इस प्रकार है

स०	अष्ट-सखा	लीलात्मक रूप	लीलासक्ति	अधिकृत द्वार
१	कुम्भनदास अर्जुनसखा,	विशाखा सखी	निकुञ्ज-लीला	आन्यौर
१	सूरदास कृष्णसखा	चपकलता सखी	मान-लीला	चन्द्र सरोवर
३	परमानन्ददास लोकसखा,	चन्द्रभागा सखी	बाल-लीला	सुरभि कुण्ड
४	कृष्णदास ऋषभसखा,	ललिता सखी	रास-लीला	बिलछू कुण्ड

५	गोविन्द स्वामी श्रीदामा सखा,	भामा सखी	श्राख मिचीनी	कदम लण्डी
६	छोतस्वामी सुबल सखा,	पया सखी	जन्म लीला	अप्सरा कुण्ड
७	चतुर्भुजदास विशाला सखा,	विमला सखी	अन्नकूट लीला	रत्नकूट
८	नन्ददास भोजसखा,	चन्दरेखा सखी	किशोर लीला	मानसी गंगा ^१

पुष्टि-सम्प्रदाय के ये भाठो महानुभाव देवी जीव माने जाते हैं। वार्त्ता से यही ज्ञात होता है कि उनको श्रीनाथ जी का साक्षात्कार भी प्राप्त था। उत्थापन-भाँकी के प्रमुख कौर्त्तनकार सूरदास जी थे। उनका इन सब सखाओं में विशेष महत्त्व है। साहित्य और कला की दृष्टि से परमानन्द स्वामी और सूरदास जी को सम्प्रदाय में सागर बताया गया है, परन्तु अष्टछाप का वास्तविक गौरव सूरदास के कारण ही है। गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी ने सूरदास को पुष्टि-मार्ग का जहाज बताया है। सूरदास की वार्त्ता में लिखा है

‘सो तव श्री गुसाईं जी आप श्रीमुख सो सगरे वैष्णवन सो भाजा किये—जो पुष्टि-मार्ग को जहाज जात है, जो जाको कछु लेनो होइ सो लेउ और उहाँ जायके सूरदास जी को देखो।’^२

हरिराय जी की भावना के अनुकूल जहाज का आशय यह है कि जिस प्रकार किसी जहाज में कोई व्यापारी व्यापार के लिये अनेक वस्तुओं को भरता है, उसी प्रकार सूरदास जी के हृदय में नाना प्रकार की अलौकिक वस्तुएँ भरी हैं। श्री चतुर्भुजदास जी ने अन्त समय में सूरदास जी से पूछा है

‘जो सूरदास जी तुम बिन अलौकिक भाव कौन दिलावै, जो अब थोरे में श्रीआचार्य जी की यह पुष्टि-मार्ग है ताको सरूप सुनावो, सो कौन प्रकार सो पुष्टि-मार्ग के रम की अनुभव करियँ। वा समय सूरदास जी ने यह पद गायो। सो पद

राग सारग

भज सखि भाव भावकि देव ।

कोटि साधन करी कोऊ, तोऊ न माने सेव ।

धूमकेतु कुमार भाग्यो, कौन मारग प्रीति ।

पुरुष ते तिय भाव उपज्यो, सबे उलटी रीति ।

वसन भूपन पलटि पहर, भाव सो सजोय ।

उलटि मुद्रा दई अङ्कन, वरन सूधे होय ।

वेद विधि की नेम नहि, जहाँ प्रेम की पहिचान ।

व्रजवधुवस कियो मोहन, सूर चतुर सुजान ।

सो पद सूरदास जी ने सारे वैष्णवन को सुनायो।^३

अन्तकाल में गुसाईं विठ्ठलनाथ जी ने स्वयं सूरदास जी से पूछा, “हे सूरदास जी, इन समय आपकी चित्तवृत्ति कहाँ है ?” उस समय सूरदास जी ने ये पद गाये :

^१ अष्टछाप-परिचय (अग्रवाल प्रेम, मथुरा) पृष्ठ १८, ६८

^२ सूरदास की वार्त्ता प्रसङ्ग ११ (अग्रवाल प्रेम, मथुरा)

^३ वही ११ (अग्रवाल प्रेम, मथुरा)

राग विहागरी

बलि-बलि हौं कुँवरि राधिका, नन्द सुवन जासो रति मानी ।
 वे अति चतुर तुम चतुर सिरोमनि, प्रीत करी कैसे रही छानी ।
 वै जु धरति तन कनक पीतपट, सो तो सब तेरी गति ठानी ।
 ते पुनि स्याम सहज वे शोभा, अम्बर मिस अपने उर आनी ।
 पुलकित अङ्ग अब ही ह्वै श्रायी, निरखि देखि निज देह सयानी ।
 सूर सुजान सखी कै बूझै, प्रेम प्रकास भयी विहसानी ।

तथा

राग विहागरी

✓ खञ्जन नैन रूपरस माते ।

अतिसँ चारु चपल अनियारे, पल पिजरा न समाते ।

चलि चलि जात निकट स्रवननि के, उलट-पलटि ताटक फँदाते ।

सूरदास अञ्जन गुन अटके, नतर अबहि उडि जाते ।^१

इन पदो के गाने के अनन्तर सूरदास जी ने युगल स्वरूप का ध्यान करके इस लौकिक शरीर को छोड़ दिया । इस प्रकार सूरदास जी की वार्त्ता के अन्त में लिखा है

‘या प्रकार सूरदास जी मानसी सेवा में सदा मगन रहते । ताँने इनके माथे श्री आचार्य जी ने भगवत्सेवा नाही पधराये । सो काहे तँ जो सूरदास को मानसी सेवा में फल रूप अनुभव है । सो ये मदा लीला-रस में मगन रहत है ।’^२

सूरदास जी की वार्त्ता में दैन्य और परोपकार का बड़ा महत्त्व बताया है और अन्तः साक्ष्य और बाह्य-साक्ष्य से स्वतः ही सिद्ध हो जाता है कि सूरदास जी में पुष्टि-मार्ग के सभी तत्त्व विद्यमान थे और उन्होंने अपने गुरु वल्लभाचार्य जी के वचनों का अनुसरण करके उनकी भक्ति-भावना को स्पष्ट करने के लिए अधिकांश पदों की रचना की ।

पुष्टि-मार्गीय तत्त्वों की दृष्टि से श्रीमद्भागवत को सूरसागर की तुलना में नहीं रखा जा सकता । यह बात अवश्य है कि वल्लभाचार्य जी ने पुष्टि-मार्गीय भक्ति का सूत्र श्रीमद्भागवत से ही ग्रहण किया था और भागवत के दस लक्षणों को बताते हुए भागवतकार ने ‘पोषण तदनुग्रह’ कहा भी है । इस अनुग्रह का वर्णन, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, विशेष रूप से भागवत के छठे स्कन्ध में हुआ है । इसलिये इस स्कन्ध का पुष्टि-सम्प्रदाय में विशेष महत्त्व है । पुष्टि-सम्प्रदाय के सभी तत्त्व भागवत में मिल जाते हैं परन्तु उनका स्वरूप इस प्रकार साम्प्रदायिक नहीं है, जैसा कि वल्लभ-सम्प्रदाय में । भागवत की भक्ति का विवेचन करते हुए हमने प्रायः उन सभी तत्त्वों का विवेचन किया है, जो पुष्टि-मार्ग में गिनाये गये हैं । पुष्टि-मार्ग में भागवत की भाँति भगवान् श्रीकृष्ण को ही सेव्य माना है । अन्तर केवल इतना है कि पुष्टि-मार्ग में भगवान् कृष्ण के सयोग-विप्रयोगात्मक-शृङ्गार-रसरूप को महत्त्व प्रदान किया गया है और यशोदोत्सव-लालित श्रीकृष्ण पुष्टि-मार्गीय भक्त के आराध्य देव माने गये हैं । पुष्टि-

१ सूरदास की वार्त्ता प्रसङ्ग ११ (अग्रवाल प्रेस, मथुरा) पृष्ठ ६३, ६४

२ वही पृष्ठ ६५

मार्ग में इन्हीं स्वरूपों की मिद्धि पूर्णतया की गई है और श्री स्वामिनी जी को रमण का मुख्य साधन माना है तथा उनके अनन्तर उनकी सखियों को । शृङ्गार-रस की उद्दीपन-सामग्री वृन्दावन-गोवर्द्धन, यमुना तट आदि को माना है । पुष्टि-मार्ग में सारस्वत-कल्प की लीला का महत्त्व दिया है, क्योंकि कहा जाता है कि सारस्वत-कल्प में ही श्रीकृष्ण का पूर्णवितार था : श्रीकृष्ण ने अर्जुन को गीता का उपदेश श्वेत वाराह-कल्प में दिया था । उस कल्प में पुरुषोत्तम का आविर्भाव सकर्षण व्यूह में माना गया है । सारस्वत कल्प की लीला को पुष्टि-मार्ग के अनुकूल भागवत में माना गया है और पुष्टि-मार्ग की उत्पत्ति श्रीमद्भगवद्गीता और श्रीमद्भागवत से मानी है । यह पुष्टि-मार्ग फलरूप है । 'तत्त्वार्थदीप-निबन्ध' के 'भागवतार्थ-प्रकरण' में वल्लभाचार्य ने अलग-अलग प्रकारण मानकर भागवत की व्याख्या की है ।

पुष्टि-मार्ग की स्वरूप-भावना, लीला-भावना तथा भाव-भावना—तीनों भावनाओं की सगति श्रीमद्भागवत से लगाई गई है । स्वरूप-भावना का अर्थ स्वरूप-स्थिति-भावना है । श्री जी स्वरूपात्मक और श्रीमद्भागवत पुस्तक लीलात्मक मानी गई है । भागवत के प्रथम और द्वितीय स्कन्ध दो चरणारविन्द, तृतीय और चतुर्थ स्कन्ध दो ऊरु, पंचम और षष्ठ स्कन्ध दो जघाएँ, सप्तम स्कन्ध दक्षिण हस्त, अष्टम और नवम स्कन्ध दोनों स्तन, दशम स्कन्ध हृदय, एकादश स्कन्ध मस्तक, द्वादश स्कन्ध वाम हस्त तथा श्री जी दक्षिण हाथ की मुट्टी बाँधकर अंगूठे का प्रदर्शन कराती हैं, जिससे भक्तों के मन का आकर्षण करती हैं । 'वल्लभ-पुष्टि-प्रकाश' के तृतीय भाग में भगवान् के सब स्वरूपों की विस्तृत व्याख्या की गई है और उनकी संगति श्रीमद्भागवत से लगाई गई है ।

हम पहले ही कह चुके हैं कि पुष्टि-मार्ग में प्रेम-भक्ति ही साध्य है और वैधी-भक्ति साधन-स्वरूपा है । श्रीमद्भागवत में प्रेम-भक्ति को ही परा-भक्ति कहा गया है । इसलिए पुष्टि-भक्ति के प्रेम-तत्त्व के सूत्र का आधार श्रीमद्भागवत् ही कहा जा सकता है ।

सत्सग-महिमा, भक्त-महिमा, गुरु-महिमा आदि का वर्णन श्रीमद्भागवत में स्थान-स्थान पर हुआ है, परन्तु सेवा-पक्ष और विशेषकर सेवा-विधि पुष्टि-सम्प्रदाय की अपनी है । पुष्टि-सम्प्रदाय में सेवा-विधि के विस्तार का एक और भी कारण था । उस समय मुगलों के वैभव-पूर्ण तथा विलामी जीवन के कारण हिन्दू-समाज अवनति की ओर जा रहा था, पुष्टि-सम्प्रदाय की सेवा-पद्धति ने हिन्दुत्व को रखने में बड़ी सहायता दी । इस वैभव के समक्ष हिन्दू-समाज ने यवन-वैभव को भी तुच्छ समझा और अपने स्वाभिमान को ठेस न लगने दी । श्रीमद्भागवत के एकादश स्कन्ध में भगवान् की पूजा-विधि का वर्णन हुआ है । हम उस पूजा-विधि को सेवा का रूप न देकर उपासना का ही रूप देंगे । वल्लभाचार्य के समय में और सम्प्रदायों में भी सेवा-विधियाँ प्रचलित थी । ब्रज में ही कुछ ऐसे सम्प्रदाय थे, जिनमें सेवा का बड़ा महत्त्व था । वल्लभाचार्य जी ने अपनी सेवा-विधि में प्रायः सभी का समन्वय प्रस्तुत किया और उनके अनन्तर उनके सुपुत्र विट्ठलनाथ जी ने उसको व्यवस्थित रूप दिया ।

सूरदास जी की भक्ति साधना जहाँ एक ओर भागवत की भक्ति से प्रभावित है, वहाँ दूसरी ओर ऋषि उल्लभ सम्प्रदाय की मर्यादा का भी यथावत् पालन करता है । वह स्वयं एक उच्च कोटि का भक्त है और नमाज पर पड़े विदेशी विलानिता के प्रभाव से वह अनभिन्न नहीं है । इसके अतिरिक्त अनेक मत-मतान्तरों और सम्प्रदायों के ज्ञान भी उसकी

दृष्टि से ओझल नहीं हैं। सूरदास की रचनाओं में इन सभी परिस्थितियों और मर्यादाओं का समन्वय है। पुष्टि-मार्गीय तत्वों का उन्होंने बड़ा मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया है। कृष्ण-चरित्र में अत्यधिक अतिमानवता का स्वभाव से ही निषेध करके कवि ने पुष्टि-मार्गीय भक्ति को सर्व-साधारण के लिये सुगम बनाने का प्रयत्न किया है, इसलिये सूरदास न तो वैष्णव-भालकारिकों के बन्धन में बँधे, न ही उन्होंने भागवत का ही गुण-गान किया और न ही बल्लभाचार्य जी द्वारा प्रतिपादित पुष्टि-भक्ति का विवेचन अपना कर्तव्य समझा। इसलिये सूरदास पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित होते हुए भी साम्प्रदायिकता से बहुत दूर थे और भागवत का अनुसरण करते हुए भी भागवत-निरपेक्ष थे। उनका अपना अलग व्यक्तित्व है। उनका काव्य एक महानु सागर है, जिसमें अनेक प्रकार के रत्न छिपे हैं। मरजीवा बनकर कोई चाहे तो उन्हें निकालने का प्रयत्न कर सकता है।

सूर का काव्य-पक्ष

श्रालोचना का सामान्य रूप

आजकल प्रत्येक कवि के काव्य को श्रालोचना की कसौटी पर कसने का रिवाज-सा हो गया है। श्रालोचना के जो मानदण्ड निर्धारित किये गए हैं, उनमें प्राधान्य पाश्चात्य णालोचनी का ही है। यद्यपि काव्य-शास्त्र की परम्परा भारतवर्ष में भी पूर्णता को पहुँची हुई थी, तथापि इस बात को मस्वीकार नहीं किया जा सकता कि समालोचना के क्षेत्र में पाश्चात्य वद्वानों की विशेष देन है। श्रालोचना का रूप यूनानियों से तथा उसका श्रीगणेश 'होमर' प्रारम्भ हुआ। होमर ने श्रालोचना-क्षेत्र में पद्य-प्रदर्शन के लिये अनेक-सकत-शौर-सिद्धान्त नक्षित किये। साहित्य का उद्देश्य मनुष्यों को सत् की ओर प्रवृत्त करना बतलाया गया। प्लेटो ने साहित्य को उपदेशात्मक मान कर समालोचना में श्रादर्शाव्यदिता का सम्प्रवेश किया। वह लौकिक सत्य को अलौकिक सत्य की ही छाया मानता था और उसी कला को उत्कृष्ट मानता था, जो नैतिक और दार्शनिक सत्य पर आधारित हो। भरस्तु ने कल्पना का सयोग करके कला का स्वतन्त्र अस्तित्व स्थापित किया। प्लेटो ने उसमें सुन्दर और शिव का समन्वय किया था, भरस्तु ने सुन्दर को शिव से अधिक महत्त्व दिया और कला-के-सत्य-को भाव का सत्य बताया। इस प्रकार कला में रूप-सौष्टव की प्रतिष्ठा हुई। रोम वालों ने यद्यपि यूनानियों का अनुकरण किया, तथापि उन्होंने कला की उपयोगिता पर विशेष बल दिया। रोम के श्रालोचकों में 'हीरेस' का नाम उल्लेखनीय है, जिसने साहित्य को ही प्रधान हित माना है। मध्य-युग के विचारकों ने कविता और कला को विशेष महत्त्व नहीं दिया। काव्य को उन्होंने केवल बुद्धि का विलास बताया और उसे पद्यकृत कल्पित-कथा कहकर चलते बने। सन्त आगस्टिन, डॉट्टे आदि इसी प्रकार के श्रालोचक हैं। डॉट्टे ने रूप-सौष्टव पर विशेष बल दिया और पद्य की अपेक्षा गद्य को ही भाषा की श्रान्तरिक शक्ति का प्रतीक माना है।

पुनरुत्थान काल में यूरोप में अन्य विचारों के प्रसार के साथ-साथ श्रालोचना को भी नई गति मिली। इस क्षेत्र में इटली ने नेतृत्व किया। फ्राँस में समालोचना का रूप भी व्यवस्थित हुआ और वहाँ शास्त्रीय श्रालोचना का श्रीगणेश हुआ। वहाँ के श्रालोचकों ने साहित्य के विभिन्न अंगों को लेकर विस्तृत व्याख्या प्रस्तुत की। श्रालोचना के इस शास्त्रीय पक्ष का प्रभाव अंग्रेजी-श्रालोचना पर भी पड़ा और इंग्लैंड में भी श्रालोचनारिकता, रूप-सौष्टव, भाषा, पद-योजना आदि पर विचार किया गया। अंग्रेज श्रालोचकों में लिडनी, पेन जानसन और बोप के नाम उल्लेख योग्य हैं। फ्राँसीसी श्रालोचकों में वीयली, रेपिन और लॅवोस्सू विशेष प्रसिद्ध हुए। १८वीं शताब्दी में इसी प्रकार की श्रालोचना का उत्थान जर्मनी में भी हुआ; कान्ट और गेटे ने इस ओर विशेष महत्त्वपूर्ण कार्य किया। कान्ट, सौन्दर्य-को-विशेष

महत्त्व देता है और उपयोगिता से उसका सम्बन्ध नहीं बताता, जबकि गेटे कला और कविता में व्यक्तित्व को ही प्रधानता देता है और शैली को ही लेखक की अन्तरात्मा की अभिव्यक्ति बताता है। इसके साथ-साथ श्रेष्ठ कविता में उसने वास्तविकता को महत्त्व दिया है और उसका बाह्य ससार से भी सम्बन्ध बताया है। अठारहवीं शताब्दी में यूरोप में आलोचना-क्षेत्र में एक क्रान्ति हुई और उसके सिद्धान्तों में एक-रूपता न रही। आलोचना की शास्त्रीय पद्धति का विरोध हुआ, कलाकार के लिये कोई बन्धन स्वीकार न किया गया तथा कला और प्रकृति का सम्बन्ध स्थापित किया गया। उन्नीसवीं शताब्दी तक आते-आते आलोचना का और भी विकास हुआ। कार्लाइल, रस्किन, पेटर आदि उन्नीसवीं शताब्दी के मुख्य आलोचक हैं। इन आलोचकों ने एक प्रकार से अपने पूर्ववर्ती सिद्धान्तों का समन्वय किया तथा रोमान्सवाद व शास्त्रीयता के सामञ्जस्य की पृष्ठ-भूमि पर आलोचना के सिद्धान्त आधारित किये।

आधुनिक आलोचना-शास्त्र पर सर्वाधिक प्रभाव आई० ए० रिचर्ड्स और क्रोचे का है। क्रोचे ने अपने 'Principles of Literary Criticism' नामक ग्रन्थ में अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। उन्होंने काव्य के सत्य, शिव और सुन्दर की व्याख्या की है। क्रोचे और रिचर्ड्स बहुत-सी बातों में एक-मत हैं, परन्तु भावों की प्रेषणीयता के प्रश्न पर उनका मत-वैभिन्य है।

भारतीय काव्य-शास्त्र की परम्परा वैदिक काल से ही मानी जाती है, क्योंकि वेद-मन्त्रों में भी हमें अलङ्कारों, प्राकृतिक दृश्यों तथा व्यंग्यात्मक शैली आदि के दर्शन होते हैं। भरत के नाट्य-शास्त्र में रस-सिद्धान्त और गुण-अलङ्कारादि का विवेचन हुआ है। नाट्य-शास्त्र की रचना से प्रतीत होता है कि उससे पहले भी काव्य-शास्त्र के ग्रन्थों की सृष्टि हो चुकी थी, निरुक्त में तो कहीं-कहीं गुण-दोष-निरूपण की पद्धति के दर्शन होते ही हैं। पुराणों में भी काव्य-शास्त्र के नियमों का उल्लेख मिलता है। ईस्वीय सन् ६०० के पश्चात् तो यहाँ काव्य-शास्त्र विषयक अनेक ग्रन्थ लिखे गये, जिनमें भामह का काव्यालंकार, दण्डी का काव्यादर्श, उद्भट का अलंकार-सार-संग्रह, वामन का काव्यालंकार-सूत्र, रुद्रट का काव्यालंकार, भानन्द वर्द्धन का व्यंग्यालोक, राजशेखर की काव्य-मीमांसा, कुन्तक का वक्रोक्तिजीवित, घनञ्जय का दश-रूपक, मम्मट का काव्य-प्रकाश, हयक का अलङ्कार-सर्वस्व, विश्वनाथ का साहित्य-दर्पण और पण्डितराज जगन्नाथ का रस-गङ्गाधर प्रसिद्ध हैं। भारतीय परम्परा में आलोचना को पश्चात्पक्ष ढग से विभाजित नहीं किया गया है। यहाँ के आचार्यों ने काव्य की परिभाषा, प्रयोजन, गुण-दोष तथा विविध अंगों पर विचार किया है। रस और अलंकारों को विशेष महत्त्व दिया गया है तथा मूल-प्रवृत्ति काव्य की परिभाषा की ओर रही है। भामह ने 'शब्दार्थों सहित काव्यम्', मम्मट ने 'तददोषी शब्दार्थों', विश्वनाथ ने 'वाक्य रसात्मक काव्यम्' तथा पण्डितराज जगन्नाथ ने 'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्द-काव्यम्' माना है। इन परिभाषाओं में बाह्य अन्तर होते हुए भी वास्तविक अन्तर नहीं है, क्योंकि प्रायः सभी आचार्यों ने रस को ही काव्य की आत्मा अंगीकार किया है और छन्द को उसका सहायक तथा गुणों को उत्कर्ष-हेतुक माना है।

अर्थ की अभिव्यक्ति के लिये विशिष्ट ढग के पदों का प्रयोग करने को 'रीति' सजा दी है, जो वेदमंत्रों, गीतों और पाञ्चाली-भेद से तीन प्रकार की मानी गई है। गुणों की सख्या

के विषय में मतभेद है, परन्तु आचार्य मम्मट द्वारा प्रतिपादित माधुर्यं, श्रोज और प्रसाद—ये तीन गुण ही अधिक मान्य हैं। रोति को ही आधुनिक युग में 'शैली' कहा गया है। काव्य का निर्दोष होना आवश्यक है। दोष वही है, जिससे मुख्य अर्थ का अपकर्ण हो। शब्द, रस और अर्थ—विषयक अनेक प्रकार के दोष माने जाते हैं। काव्य के प्रयोजन के प्रश्न पर भी प्रायः सभी आचार्य एकमत हैं और मम्मट के स्वर में स्वर मिलाकर मानते हैं :

काव्य यशसेऽयंकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये ।

सद्यः परनिवृत्तये कान्तासन्मिततयोपदेशयुजे ।

अर्थात्—काव्य की रचना, यश की प्राप्ति, धन की अधिगति, व्यवहार-ज्ञान, धमझूल-निवारण, श्रवणानन्तर तत्क्षण ही भौतिक आनन्द की प्राप्ति और कान्तावत् मधुर प्रभावोत्पादक उपदेश के लिये होती है; किन्तु मध्ययुगीन सन्त-कवि यश, अर्थ आदि के प्रलोभनों में प्रेरित नहीं थे। उस युग के प्रतिनिधि कवि तुलसी ने स्पष्ट लिखा है :

'स्वान्त मुखाय तुलसी रघुनायगाया मापानिवन्व मतिमञ्जुल मातनोति ।'

तत्कालीन सभी सत-कवियों के विषय में यह उक्ति पूर्णतया चरितार्थ होती है। उनका एकमात्र उद्देश्य अपने प्रभु का गुणगान करना था, फिर भी हम प्रचलित परिपाटी के अनुसार काव्याङ्गों को दृष्टिकोण में रखते हुए सूर के काव्य का विवेचन करेंगे।

काव्य-कला के विषय में पाश्चात्य और पूर्वीय दृष्टिकोणों में विभिन्नता है। प्राचीन यूनान में काव्य-कला में नैतिक दृष्टिकोण को महत्त्व दिया गया और काव्य को कुछ उपदेशक जैसे रूप में स्वीकार किया गया तथा काव्य में जीवन के सत्य का स्वच्छ प्रतिबिम्ब बताया गया था। अरिस्टोटिल ने काव्य के सम्बन्ध में अनुकरण को महत्त्व दिया, परन्तु काव्यात्मक अनुकरण को भावना में स्वीकार किया। रोमन आलोचकों ने भी कविता को जीवन का अनुकरण माना है। इटली के आलोचकों ने प्रकृति के अनुकरण को प्रथम दिया और प्राकृतिक सत्य और आदर्शों का अनुगमन काव्य-कला के लिये आवश्यक माना। धीरे-धीरे काव्य-कला में कल्पना को प्रधानता मिलती गई। वेकन ने कल्पना को मानसिक शक्ति के अर्थ में प्रयुक्त किया है और उसे काव्यात्मक सूत्र की जननी बताया है। आधुनिक आलोचकों ने कल्पना की अनेक प्रकार से व्याख्या की है। वर्तमान काल के प्रसिद्ध आलोचक आई० ए० रिचर्ड्स ने कल्पना के छः अर्थ किये हैं और कालरिज के अनुसार कवि को संसार की नाना प्रकार की अनुभूतियों का सामञ्जस्य करने वाला माना गया है। भारतीय मत से कवित्व को जन्मसिद्ध बताया गया है और ईश्वर-प्रदत्त शक्ति, निपुणता, शास्त्र-काव्य आदि ग्रन्थों का पर्यवेक्षण, काव्यज्ञों से शिक्षा-ग्रहण एव पुनः पुनः अभ्यास, इन सब को समन्वित रूप से उसका हेतु माना गया है।^१ कवित्व को संस्कार-जन्य स्वीकार किया गया है। 'काव्य-भोनासा' में राजशेखर ने शक्ति को काव्य का हेतु माना है, जो समाधि और अभ्यास से वदन्त होती है। मन की एकाग्रता को समाधि और बार-बार एक ही क्रिया के अवलम्बन को अभ्यास कहते हैं। वास्तव में कवि पहले अपनी अज्ञाधारण सूत्र से बाल जगत् और मन्त्रजगत् का निरीक्षण करता है और फिर कल्पना, बुद्धि और भाव-तत्त्वों के महारे उस निरीक्षण को कविता का रूप देता है। उसकी मानसिक अनुभूति ही कविता का रूप धारण करती है। इटली के

१ शक्तिनिपुणता लोक शास्त्रज्ञाध्यादनेच्छात् ।

काव्य-प्रकाश, प्रथम उल्लान, शिव हेतुस्तदुद्भवे । काव्य-प्रकाश, प्रथम उल्लान,

आधुनिक मीमांसक 'क्रोचे' ने कवि की आन्तरिक अभिव्यक्ति को बहुत महत्त्व दिया है, जबकि 'फ्रायड' स्नायु-व्यतिक्रम के शोध को ही कलात्मक रचना मानता है। युँग और एडलर भी चेतन और अचेतन के व्यापारों के समन्वय में कविता के रूप को देखते हैं। इस प्रकार काव्य-कला का आधार अब ज्ञानात्मक की अपेक्षा भावात्मक अधिक माना जाने लगा है। वास्तव में सच्ची कविता में हृदय और मस्तिष्क दोनों ही का संयोग रहता है। भारतीय परम्परा के अनुकूल तो भाव ही रस में परिणत होता है।

भक्त-कवि सूरदास का अध्ययन करते समय यह बात स्पष्ट हो जाती है कि उनके पदों का आधार भाव ही है। भक्ति-भाव से प्रेरित होकर ही वे कविता के क्षेत्र में प्रवृत्त हुए। कवि की रचना में उसके व्यक्तित्व की छाप रहती है। उसका व्यक्तित्व उसकी शैली से साफ झलक जाता है। सूर के भाव-विधान में मनोवैज्ञानिकता को विशेष स्थान मिला है। उनका वास्तव्य और विरह का चित्रण तो विश्व-साहित्य में अपना जोड़ नहीं रखता। आलोचना के नवीनतम सिद्धान्तों की कसौटी पर भी, जिसके अनुसार मनोविश्लेषण का बड़ा महत्त्व है, उनकी कविता खरी उतरती है और भारतीय आलोचना-पद्धति के अनुसार भी सूरदास महान् कवि ठहरते हैं। काव्य के भाव-पक्ष और कला-पक्ष दोनों में ही वे अनुपम हैं। इन्हीं दोनों पक्षों को अनुभूति-पक्ष और अभिव्यक्ति-पक्ष भी कहा जाता है। पाश्चात्य समीक्षकों द्वारा प्रतिपादित रागात्मक-तत्त्व, कल्पना-तत्त्व, बुद्धि-तत्त्व और शैलीतत्त्व तथा भारतीय आलोचकों के भाषा, शैली, रस और अलंकार-विधान आदि तत्त्वों का समाहार इन्हीं दोनों के अन्तर्गत हो जाता है। अभिव्यक्ति से शैली ही प्रधान तत्त्व है। यद्यपि शैली एक प्रकार से अभिव्यक्ति का ही ढग है, जिसका सम्बन्ध आकार से ही प्रतीत होता है, फिर भी हम उसे वस्तु अथवा भाव से अलग नहीं कर सकते। भारतीय काव्य-शास्त्र के अनुकूल शैली का सम्बन्ध कवि के व्यक्तित्व से है। दण्डी और कुन्तक ने इसका समर्थन किया है। जिस प्रकार शक्तिमान् व्यक्ति और उसकी शक्ति में भेद नहीं किया जा सकता, उसी प्रकार व्यक्ति और शैली का भी भेद नहीं किया जा सकता। यही कारण है कि भारतीय आचार्यों शैली का सम्बन्ध काव्य की आत्मा—रस से माना है, और रीतियों को गुणों के आश्रित ताया है। इससे स्पष्ट है कि शैली का सम्बन्ध केवल भाषा से ही नहीं है। अब हम पहले ऋ की शैली पर ही विचार करेंगे।

गेय-पद शैली—

काव्य-शास्त्रियों ने विषयानुसार शैली पर बड़ा बल दिया है और इसी दृष्टिकोण से ऋणों में माधुर्य आदि गुणों के अस्तित्व की कल्पना की है। ऋणों का यह गुण-विभाग उनके द्वारा अवरोन्द्रिय के माध्यम से उपलब्ध मानसिक आनन्द की मात्रा पर निर्भर है और मानसिक उल्लास की यह मात्रा ऋणों के उच्चारण-स्थान, प्रयत्न आदि से घनिष्ठ सम्बन्ध रखती है। ऋणों में भी स्वरो का स्थान प्रमुख है। स्वरो में स्वय कोमलता और माधुर्य रहता है। यही कारण है कि स्वरहीन संयुक्त ऋणों का प्रयोग कोमल भावों की व्यञ्जना में साहित्य के आचार्यों ने स्पृहणीय नहीं माना है। स्वरो के उच्चारण-काल को दृष्टिकोण में रख कर उनका ह्रस्व और दीर्घ श्रेणियों में विभाजन किया गया, जिनके आधार पर लय को ध्यान में रखते हुए, स्वरो के आरोह-अवरोह के तारतम्य से और भी अधिक श्रुतिसुखदता का समावेश कर अनेक छन्दों की कल्पना की गई। यद्यपि मात्रिक

छन्दों के प्रतिरिक्त अनेक वर्णिक छन्द भी पिंगल शास्त्र में बताये गए हैं परन्तु उनका यह भेद औपचारिक ही प्रतीत होता है। वास्तविक बात तो यह है कि वर्णिक छन्दों में भी गुरु, लघु का स्थान-क्रम निश्चित रहता है और यह गुरु-लघु का भेद स्वरों की उच्चारण-काल की मात्रा से ही सम्बद्ध है। संस्कृत के पिंगल शास्त्र में छोटे-बड़े अनेक वर्णिक और मात्रिक छन्द मिलते हैं, जिनमें अधिकांश विरासत के रूप में हिन्दी-साहित्य को भी प्राप्त हुए। वर्णिक छन्दों की अपेक्षा मात्रिक छन्दों में कवि को उपयुक्त शब्दों का प्रयोग करने में अधिक सुविधा और स्वतन्त्रता रहती है, क्योंकि उसमें ह्रस्व और दीर्घ मात्राओं के स्थान-क्रम का उतना ध्यान रखना अपेक्षित नहीं होता, जितना वर्णिक छन्दों में। यही कारण है कि हिन्दी-साहित्य में मात्रिक छन्दों का ही अधिक प्रयोग हुआ है। धीरे-धीरे अनेक मात्रिक छन्दों की सृष्टि हुई भी। यद्यपि वृत्तों का श्रुतिसुन्द द्वारा मानसिक आनन्द में योग देने का कार्य अनुपेक्षणीय है, तथापि भावात्मकता ही काव्यानन्द का प्रधान मूल है, जिसके ऊपर आनन्द में केवल सहयोग देने वाले छन्द को प्राधान्य नहीं दिया जा सकता। परन्तु जब शनः शनः लोगो ने आत्मा की अपेक्षा शरीर को महत्त्व देना प्रारम्भ किया—साध्यात्मिकता से भौतिकता को महत्त्वपूर्ण समझा—तो भाव की अपेक्षा शैली, भाषा और छन्द को ही मुख्य समझा जाने लगा, फलस्वरूप ऐसी रचनाओं को भी साहित्य-साम्राज्य में कदम रखने का साहस हो उठा, जो वृत्त के लम्बे-चीड़े क्षेत्र में विभिन्न वर्णों की निस्संमतिक कवायद ही कही जा सकती है। छन्द के बंध में तुक का हुक डालकर खींचातानी होने लगी और ठोकर-पीट कर कविराज बनने की धुन बहुते को सवार हुई। इस काण्ड को प्रतिक्रिया के रूप में इस नवीन युग में राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक आदि दामताओं से मुक्त होने के साथ ही साथ छन्द के बन्धन से भी मुक्त होने की बात कवियों को मून्नी, प्रयत्न हुए और आखिरकार कवि ने छन्द को दूर से ही नमस्कार किया। अपनी समझ में तो उन्होंने छन्दों से छूटकारा पा लिया, परन्तु छन्द के भूत ने उनका पीछा फिर भी न छोड़ा। उनकी रचना की पक्तियाँ कही तो लज्जा, भय और संकोच ने ठिठक कर अपने प्राप में ही स्वयं को दुहराती हुई सकीर्ण विचारों वाली कुलवधू-सी प्रतीत होती हैं, तो कहीं अपने क्षेत्र से भी चार कदम आगे हाथ मारती हुई स्वच्छन्द प्रकृति की अत्यन्त फावटें लेडी का रूप धारण कर लेती हैं। ऐसी रचना को बहुत से लोग 'कविता का काटून' कह सकते हैं, पर छन्द प्रेमियों को तो वहाँ भी 'खड' छन्द और 'कैनुमा' छन्द के लक्षण परिलक्षित हो ही जाते हैं। अस्तु, साहित्य-क्षेत्र में छन्द के निर्वासन में परिणत होने वाली इस 'रक्तहीन' क्रांति का क्या प्रभाव हुआ या होगा, इसका विवेचन करना हमारा विषय नहीं है। हम तो यही कहना चाहते हैं कि जिस प्रकार निर्मल आत्मा और स्वस्थ शरीर का नमन्वय सुन्द होता है, उसी प्रकार भाव और शैली—जिसके अन्तर्गत छन्द भी है—का उचित नमन्वय भी। कहने की आवश्यकता नहीं कि मूर की रचना में यह मामञ्जस्य पूर्णतया नन्तुनित रूप में मिलता है।

हम ऊपर कह चुके हैं कि स्वरों के आरोह-प्रवरोह में काव्य में श्रुति-नुरता का संचार होता है और स्वरों के उतार-चढ़ाव का चरमोच्चर्य राग-रागिनियों में मिलता है। यही कारण है कि हृदय के कोमलतम भावों की अभिव्यञ्जना के लिये कवियों ने प्रायः गीत-शैली का ही आश्रय लिया है। हृदय की रागात्मिका-वृत्ति के योग से जब तुल्य और दुःख की अनुभूति तीव्रतम होकर अनेक भावों की उमड़ती हुई धारा में नमस्त पुरुषता और

कलुषता का प्रक्षालन करती हुई अकस्मात् कल-कल ध्वनि से कवि के कण्ठ से फूट पड़ती है तो उसे 'गीत' की सजा प्राप्त हो जाती है। तभी तो कविवर सुमित्रानन्दन पन्त ने कहा है।

{ वियोगी होगा पहला कवि, आह से निकला होगा गान ।

{ उमड़ कर आँखों से चुपचाप, वही होगी कविता अनजान ॥

'पहला कवि' वियोगी रहा हो या न रहा हो, पर उसका गान 'आह' से ही निकला था; उसकी कविता चुपचाप न सही, आँखों से ही वही थी और अनजान वही थी। सब मानते हैं कि आदि कवि का शोक ही श्लोकत्व को प्राप्त हुआ था।

भगवान् के शील, शक्ति और सौन्दर्य में से हमारे कवि ने उनके सौन्दर्य-रस की मादकता में मस्त होकर 'अनजान' जो गीत गाये, उनमें न तो तुलसी के काव्य के समान शील-पालन-दृढ़ता की कठोरता है और न चारण कवियों के काव्य के समान 'शक्ति' की उद्धतता और विकटता; केवल आँखों से चुपचाप बहती हुई भावधारा है, जो आराध्य के रूपदर्शन से उद्वेलित होकर मोतियों के रूप में भर-भर ध्वनि से उसी के चरणों पर टुक जाती है—

त्वदीय वस्तु गोविन्द ! तुम्यमेव समर्पये ।

बाबू गुलाबराय जी ने अपने 'सिद्धान्त और अध्ययन' में प्रगीत का लक्षण देते हुए लिखा है—

"सक्षेप में प्रगीत-काव्य के तत्त्व इस प्रकार हैं—सगीतात्मकता और उसके अनुकूल सरस प्रवाहमयी कोमल-कान्त पदावली, निजी रागात्मकता (जो प्रायः आत्म-निवेदन के रूप में प्रकट होती है), सक्षिप्तता और भाव की एकता, यह काव्य की अन्य विधाओं की अपेक्षा अधिक अन्त प्रेरित (Spontaneous) होता है और इसी कारण इसमें कला होते हुए भी कृत्रिमता का अभाव रहता है।"^१

सूर की रचना में गीत-काव्य के ये सभी लक्षण पाये जाते हैं। वास्तव में यह कोई नई शैली नहीं थी, अपितु भारतीय साहित्य में युग-युगान्तर से चली आती हुई एक परम्परा थी, जिसमें विशेष विभूतियों द्वारा समय-समय पर परिवर्तन, परिवर्द्धन और सशोधन होते रहे हैं। इस गीत-शैली का उद्भव कब हुआ, यह निर्णय करना अत्यन्त दुष्कर है; किन्तु इतना अवश्य कहा जा सकता है कि गीतों का इतिहास इतना ही पुराना है, जितना स्वयं भाषा का, तथा भाषा के मूलतत्त्वों में गीत के भी मूलतत्त्व निहित मिल सकते हैं। मनुष्य भाषा का आधार लिये बिना ही स्वान्त सुखाय कुछ गुनगुनाता प्रायः देखा जाता है। अपने भावों को प्रकट करने के लिये स्वर और लहजे में हम अब भी परिवर्तन कर ही लेते हैं—विशेषकर जब भाषा को अपनी मानसिक दशा की सूचना देने में असमर्थ पाते हैं। कदाचित् इसी स्वर-परिवर्तन का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण कर शनैः शनैः मानव-जाति के विकास के साथ-साथ मनुष्य ने संगीत के स्वरों की कल्पना की और फिर उनका श्रेणी-विभाग कर व्यवस्थित रूप दिया और विकसित होते-होते इसने स्वतन्त्र कला का रूप धारण कर लिया। प्रारम्भ में गीत वैयक्तिक रूप से मनोरजन के साधन के रूप में प्रचलित रहे होंगे और फिर धीरे-धीरे वे सामाजिक रूप से जनता का मनोरजन करने में प्रयुक्त होने लगे होंगे। विशेष अवसरों और उत्सवों पर लोकगीतों का आयोजन

अत्यन्त प्राचीन काल से चला आ रहा है। वैदिक काल में अनेक प्रकार के यज्ञ प्रचलित, थे, जिनमें 'रथन्तरादि' अनेक प्रकार के गीत गाने की प्रथा थी। अन्य सामाजिक कार्यों और पर्वों पर भी इसी प्रकार के गीत गाये जाते रहे और मनुष्य में जैसे-जैसे सामाजिकता बढ़ती गई, वैसे-वैसे ही गीत भी उत्तरोत्तर सामाजिकता की विस्तृततर परिधि में स्थान पाते रहे। इन गीतों का प्रारम्भिक रूप धार्मिक रहा होगा, क्योंकि प्राचीन भारतीय जीवन के प्रत्येक पहलू पर धर्म की छाप लगी हुई थी; प्रत्येक वस्तु का मापदण्ड धर्म था, जिसका आचरण मुख्य समझा जाता था, और अन्य क्रियाएँ आनुपगिक। समाज की प्रवृत्तियों का प्रतिबिम्ब कला और साहित्य में झलकना स्वाभाविक है, अतः प्राचीन शान्तिप्रिय, आध्यात्मिकतापर और सरल-प्रकृति समाज के व्यक्ति भी शान्ति और विरक्ति के गीत गाते हुए चले। समय-चक्र के परिवर्तन के साथ-साथ समाज में भी परिवर्तन हुआ, जीवित रहने के लिये प्रत्येक व्यक्ति को सघर्ष में पढ़ना आवश्यक हो उठा और शक्तिशाली ही जीने का अधिकारी माना जाने लगा, तो सघर्ष और उग्रता का समावेश गीतों में भी हो गया।

हम यह कह आये हैं कि गीत-शैली हृदय की कोमल भावनाओं को व्यक्त करने के लिए नितान्त उपयुक्त है, क्योंकि गीत लय की मधुर लहरियों को स्वरों के रेशमी सूत्र में बाँध कर चलते हैं। यही कारण है कि प्राचीन गीतों में अधिकतर शृङ्गार, कर्मण और शान्त रसों की ही अभिव्यक्ति हुई है और वीर-रस के गीत बहुत कम मिलते हैं। धीरे-धीरे भाषा का विकास हुआ, और ओजोमय शब्दों को भी गीतों में डालने का प्रयास कवि-गण करने लगे। वीरगाथा-काल में इस प्रकार के अनेक उदाहरण मिल सकते हैं। राजस्थानी कवियों के गीत इस दिशा में कदाचित् भारत के अन्य प्रदेशों में प्रचलित गीतों में सबसे आगे हैं। आजकल प्रगतिवादी कवियों के उद्बोधनात्मक गीतों में भी पर्याप्त ओज मिलता है, परन्तु उत्तरकालीन सस्कृत-साहित्य में विशेषकर मुक्तक पद्यों में—शृङ्गार की ही भरमार मिलती है। बात यह है कि मनोरजन को हेय समझकर अनवरत आत्म-चिन्तन में रत रहने वाले आर्य जब आभीर जाति के सम्पर्क में आये, तो उनकी मनोवृत्ति कुछ परिवर्तित हुई। आभीर जाति "खामो, पियो, मीज उडामो"—वाले सिद्धान्त में विश्वास रखती थी। अनेक प्रकार के मनोरजन-प्रधान शृङ्गारिक गीत इस जाति में प्रचलित थे। उन लोगों की साधना में भी माधुर्य की चाँस थी, वे बालगोपाल की पूजा एवं भक्ति और उसी की मधुर लौलाओं का गान करते थे। संसार को अनित्य मानकर भी उसके लौकिक सुखद पद का यावज्जीवन उपभोग करने के पक्षपाती थे। आर्य जाति पर भी इसका प्रभाव पड़ा, बाल-गोपाल की पूजा होने लगी और मनोरजन-प्रधान शृङ्गारिक गीतों की रचना भी।

सस्कृत-साहित्य की यह प्रवृत्ति सस्कृत से अलग होकर स्वतन्त्र रूप से विकसित होती हुई प्रान्तीय भाषाओं में भी आई। सातवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में सुसगठित, एकच्युत साम्राज्य के अभाव में देश की राजनीतिक स्थिति उर्बाडोल हो गई। छोटे-छोटे विभिन्न राज्यों के शासक युद्धों में रत हो गये। आठवीं शताब्दी में मुननमानों के नौ कुछ आक्रमण तिन्ध की ओर हुए। इस समय अर्धश भाषा का पर्याप्त विकास हो चुका था और देश-भाषाओं में उसे साहित्यिक भाषा का पद भी प्राप्त हो चुका था। इस काल के साहित्य पर जहाँ एक ओर उत्तरकालीन सस्कृत-साहित्य की शृङ्गारिक परम्परा का प्रभाव पड़ा, वहाँ तत्कालीन राजनीतिक और सामाजिक स्थिति का प्रभाव पड़ने के कारण वीर-रस का भी

समावेश हुआ। यही कारण है कि अपभ्रंश-साहित्य में वीर और शृङ्गार—दोनों ही रस समानान्तर चले। वीरगाथा-काल में भी यही स्थिति रही, जिसके फलस्वरूप शृङ्गार और वीर-रस के तत्कालीन अनेक गेय पद हमें प्राप्त हैं।

इसी बीच में भागवत में प्रतिपादित भक्ति समयानुसार अपना रूप-परिवर्तन करती हुई शङ्कर के मायावाद से टक्कर लेती हुई आगे बढ़ रही थी, यह हम बता चुके हैं। साहित्य में परम्परा से चली आती हुई शृङ्गार और प्रेम की भावना के साथ अनेक कवियों ने भगवत्प्रेम का समन्वय किया। अपने उपास्य का शृङ्गार और प्रणय-वर्णन करने में अनेक कवि भाव-विभोर होने लगे। अपने वर्णनों के लिये इन्होंने गीत-शैली को ही चुना। शृङ्गार, भक्ति और वात्सल्य की त्रिवेणी का अपने पदों में समावेश कर इन कवियों ने पग-पग पर प्रयाग का सृजन किया, जिसकी यात्रा करके साधारण जनता भी मन का मेल घोंने लगी। जयदेव का 'गीत-गोविन्द' इस सम्बन्ध में विशेष रूप से उल्लेखनीय है। उसके गीत आज भी उत्तर-प्रदेश के पूर्वी सीमान्त तथा विहार में साधारण गायक और भजनीको द्वारा गाये जाते हुए सुने जाते हैं। इधर मैथिल-कोकिल विद्यापति ने भी अपने राधाकृष्ण विषयक शृङ्गारिक गीतों की ऐसी तान छेड़ी, जिसकी कूक विविध-कवि-विहगवृन्द की कल-कल ध्वनि को पराभूत कर मिथिला के भ्रात्रकुञ्ज-पुञ्जों को गुञ्जित करती हुई दक्षिण की ओर से प्रवृत्त भक्ति-समीर का आघार ले उत्तर की ओर बढ़कर ब्रज में कालिन्दी कूलस्थ कदम्बों को आन्दोलित करती हुई वृन्दावन के 'कोटिनहू कलघौत के घाम' से भी सुन्दर करीर कुञ्ज-वृन्दों में गूँजने लगी। 'नाथ' और 'सिद्ध' सम्प्रदायों के बानियों ने भी अपनी बानियाँ लोक-भाषा के पदों में ही जनता को सुनाई और उनके उत्तराधिकारी सन्त कवियों ने 'राम की बहुरिया' बनकर इस गीत-शैली के माध्यम से अपनी प्रेम-भावना को प्रकट किया।

इस प्रकार अपनी भक्ति-भावना को व्यक्त करने के लिये सूर को एक परम्परागत विकसित गीत-शैली प्राप्त थी, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उन्होंने अपने पूर्ववर्ती कवियों का अन्धानुसरण किया है। उनके पदों पर न तो वीरगाथा-कालीन चारण और भाटों का ही प्रभाव लक्षित होता है और न नाथ और सिद्ध-सम्प्रदायों के प्रचारकों का ही, हाँ, 'निर्गुनिये' सन्त कवियों का प्रभाव अवश्य दीख पड़ता है। उनके विनय के पदों के भाव, भाषा, पद-विन्यास, सभी सन्त-काव्य से प्रभावित है। बात यह है कि ये पद आचार्य वल्लभ द्वारा पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित किये जाने से पूर्व ही सूर ने लिखे थे। तब तक उनकी भक्ति-भावना में स्थिरता न आ पाई थी। कभी तो वे सन्तों की भाँति साकार और निराकार के बीच में खड़े हुए, कभी इस ओर और कभी उस ओर झुकते, और कभी तुलसी की भाँति "प्रभु हों सब पतितन की टीकी" कह कर प्रभु के चरणों में सिर टेक देते थे, कभी परमात्मा को भीतर और कभी बाहर खोजते थे। परन्तु पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित होने के पश्चात् जब वे स्थितप्रज्ञ होकर "सब विधि अगम विचारहि ताते सूर सगुन-लीला पद गावैं" कहकर भगवान् कृष्ण का चरित-गान करने बैठे, तो उनके पदों का चोला भी बदल गया और उनकी गीत-शैली जयदेव और विद्यापति की शृङ्गार भावना और कोमल-कान्त पदावली को आत्मसात् करती हुई (साथ ही अपने व्यक्तित्व की स्वतन्त्रता की रक्षा करती हुई) विकसित हुई। सूर ने केवल भाव-पक्ष में ही नहीं, गीत-शैली के कलेवर में भी नवीनता का संचार किया है। आचार्य मुन्शीराम शर्मा इस विषय में लिखते हैं।

“इस गायन में ऐसी कौनसी रागिनी है, जो सूरसागर में न भाई हो ? कहा जाता है कि सूर के गान ऐसे राग और रागिनियों में हैं, जिनमें से कुछ के तो लक्षण भी अब प्राप्त नहीं हैं। ऐसी राग-रागिनियाँ या तो सूर की अपनी सृष्टि है या अब उनका प्रचार नहीं है।”^१

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का मत भी इस विषय में उल्लेखनीय है.

“सूरसागर में कोई राग या रागिनी छूटी न होगी। इससे वह संगीत-प्रेमियों के लिये भी बड़ा भारी खजाना है।”^२

सूरदास जी का काव्य प्रबन्ध-काव्य नहीं है, उसमें कथा के प्रवाह का निर्वाह नहीं मिलता; भावात्मक स्थलों का ही मनोरम वर्णन मिलता है और कथा का तारतम्य जारी रखने के उद्देश्य से उन्हें जोड़ने के लिये यत्र-तत्र एकाध पद में घटनाओं का वर्णन भी कर दिया गया है। घटना-वर्णन में कवि की प्रवृत्ति रमी ही नहीं है। सत्य तो यह है कि सूर का उद्देश्य घटना-वर्णन प्रथवा कथा कहना नहीं था। उनका उद्देश्य था—अपने प्रभु के प्रेम में मत्त होकर उनके सौन्दर्य का वर्णन करते हुए मानस-भाव-रसामृत को पदों के प्रवाह में बहा देना, जिससे सित्त होकर जन-मनोभूमि में भगवद्-भक्ति का अकुर फूट निकले। वे ‘स्वामिनः सुखाय’ नहीं, ‘स्वान्त सुखाय’ रचना करते थे। महाकवि तुलसी के अनुसार बाणी का उपयोग प्रभु-गुणगान करना ही है। प्राकृतजन का गुणगान करने से तो सरस्वती भी सिर धुनकर पछताने लगती है।^३

आत्माभिव्यञ्जन के लिये मुक्तक-काव्य ही अधिक उपयुक्त है, क्योंकि कथा के बन्धन में बंधे हुए कलाकार के भाव बहुत दिनों से पित्रे में बन्द रहने वाले तोते के समान होते हैं, जो मुक्त कर दिये जाने पर भी अधिक-दूर या ऊँचाई तक नहीं उड़ सकता और शीघ्र ही पुनः स्वयं पित्रे में ही आ जाया है। इसलिये सूर ने मुक्तक-काव्य ही लिखा है। आत्माभिव्यञ्जन और मुक्तक-काव्य दोनों की दृष्टि से गीत-शैली ही अधिक उपयुक्त है। भाव-मुमन-सौरभ के सुन्दर संचार के लिये, पवित्र-प्रेम-प्रवाह के प्रसार के लिये, शृङ्गार मञ्जुमंजरी के मधुमय विकास के लिये और कविता-धामिनी के कौतुकमय विलास के लिये गीत-शैली के सिवा और कौनसी शैली नपयुक्त हो सकती है? दूसरे, वे पुष्टि-मार्ग में दीक्षित थे, जिसमें कीर्तन-गान को विशेष महत्त्व प्रदान किया गया है। वे श्रीनाथ जी के प्रधान कीर्तनकार थे, उनसे पहले शायद कुम्भनदास इस पद को सुशोभित करते थे। श्रीनाथ जी की आठों समय की सेवा के अवसर पर कीर्तन के पद गाने की परिपाटी थी। इस प्रकार पुष्टि-मार्गीय भक्ति-पद्धति में प्रारंभ और कीर्तन की परम्परा के साथ संगीत का भी सामंजस्य हो गया था। इस दृष्टि से भी सूर की रचना गेय होनी आवश्यक थी। इन्हीं कारणों से हमारे भावुक भक्त-कवि ने अपने भाव गीत-शैली में ही प्रकट किये हैं। काव्य और संगीत का जैसा सामंजस्य सूर के पदों में मिलता है, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। श्री सारस्वतचन्द्र जैन अपने ‘सूर एक मध्ययन’ में लिखते हैं :

“संगीत-विषयक इस ज्ञान की कमीटी पर जब सूर कहे जाते हैं, तब वह बहुत ऊँच

^१ सूर सौरभ, तृतीय संस्करण, पृष्ठ ३२३

^२ भा० शुक्ल ‘सूरदास’ तृतीय संस्करण पृष्ठ २००

उठ जाते हैं। वास्तव में यदि काव्य और संगीत का सच्चा समन्वय कोई प्रकृत रूप से कर सका है, तो वह सूर ही है।^१

तुलसी हिन्दी-साहित्य के सम्राट् हैं, उन्होंने भी गीत-शैली में 'गीतावली', और 'विनय-पत्रिका' की रचना की है, परन्तु सूर जितनी सफलता उन्हें भी प्राप्त नहीं हुई। सूर और तुलसी की तुलना करते हुए इस विषय में श्री जैन आगे कहते हैं।

"जहाँ तुलसी की पदावली संगीत के माधुर्य को किन्हीं अर्थों में कम कर देती है, वहाँ सूर की प्रकृत रूप से प्रसृत होने वाली शब्द-लहरी स्वाभाविकता, सादगी, अलहडपन और प्रसाद को समान रूप से लिये हुए आगे बढ़ती है। तुलसी के अनावश्यक रूप से प्रयुक्त बड़े-बड़े रूपक भी संगीत-लहरी में अवरोध उपस्थित करते हैं, पर सूर के रूपक—छोटे, आवश्यक, फवरे हुए, सरल, आकर्षक और संगीत के लिये उपयुक्त हैं। इसलिये तुलसी संगीत का वह माधुर्य न ला सके, जो उसका शृङ्गार है। ऐसा करने में सूर समर्थ हो सके हैं। उन्होंने संगीत की स्वर-लहरी को सरलता, भावुकता, प्रवणता और दक्षता के साथ प्रवाहित किया है।"

कहने की आवश्यकता नहीं कि यह गीत-शैली सूर के हाथों में पडकर मँज-सी गई है। जितनी सफलता के साथ सूर ने विभिन्न गेय छन्दों का प्रयोग किया है, उतनी सफलता के साथ अन्य कोई कवि नहीं कर सका है। उनके पदों की सञ्जीतात्मकता सर्वतोभावेन स्तुत्य है। उनके समस्त पद संगीतमय हैं, प्रत्येक पद के साथ उसमें प्रयुक्त-राम-के-नाम का उल्लेख, इस बात का प्रमाण है।

हम पहले कह आये हैं कि आमीर जाति में बाल-गोपाल की उपासना प्रचलित थी और यह जाति जीवन की सरसता में विश्वास रखती हुई मनोरंजन को पर्याप्त प्रश्रय देती थी। अपने उपास्य की लीलाओं के गीत ये लोग गाते रहते थे। यह परम्परा चलती रही और सूर को भी इससे सम्बद्ध अनेक गीत प्राप्त हुए होंगे। सूर की भक्ति भावना में भावों की प्रवणता, अनुभूति की तीव्रता और विश्वास की असन्दिग्धता का चरमोत्कर्ष है, जिसके कारण उन पदों में गीत की स्वस्थ आत्मा की प्रतिष्ठा हो सकी है। सूर के विशाल मानस में भाव-रस का इतना उद्रेक था कि वह हठात् वाणी के बाँध को तोड़ता हुआ फूट पड़ा है। कृष्ण के सौन्दर्य, हाव-भाव और व्यापारों के चित्रण में, ब्रजवासी नर-नारियों की भावनाओं के प्रकाशन में, गोप-बालकों के बालसखा-सुलभ केलि-कौतुक के अद्भुत में; किशोरी, युवती और वृद्धाओं के चापल्य, अतिसुक्य, वात्सल्य आदि के अभिव्यजन में अपनी बन्द भाँखों और उन्मुक्त कल्पना से भावजगत् के द्रष्टा और सृष्टा सूर ने वह कमाल हासिल किया कि हिन्दी के ही नहीं, विश्व-भाषाओं के गीतकार मात हैं। उनके पदों में उनकी 'सूरता' छिपाये नहीं छिपती। वैयक्तिकता और आत्माभिव्यजन, जो गीत-काव्य का सर्वप्रथम और सर्वप्रमुख लक्षण है, सूर के गीतों में अथ से लेकर इति तक व्याप्त है। भाव की एकात्मकता, अनुभूति की स्वतः पूर्णता और अव्याहत व्याप्ति, जो मुक्तक-काव्य की प्राणवायु है, सूर के गीतों में संचार करती हुई पाठक और श्रोता के हृदय पर अमिट चिह्न बना जाती है। उनका एक-एक राग, एक-एक गीत अपने आप में पूर्ण और रस-सृष्टि में समर्थ है। आकार की दृष्टि से कहीं-कहीं सूर के पद गीत-काव्य की मर्यादा का उल्लंघन कर गये हैं, परन्तु ऐसा उन्ही स्थलों पर हुआ है, जहाँ कवि कथा के तारतम्य को अक्षुण्ण रखने के लिये घटनाओं का वर्णन करता है।

ऐसे पद अधिक सख्या में हैं भी नहीं। दूसरी बात, जो सूर के पदों में खटकती है, वह पौराणिक प्रसंगों के सकेतों की भरमार तथा वर्ण्य विषय, भाषा आदि की पुनरावृत्ति है। कहीं-कहीं आवश्यकता से अधिक प्रलङ्कारों के भार से दबी हुई उनकी भारती अपनी वीणा के तारों को झकृत करने में भी अपने आपको असमर्थ-सी पाती है। परन्तु उसके उस गतिरोध में भी विशेषतः सौन्दर्य है, जिसमें मूक जीवन का संचार स्पष्ट दीख पड़ता है। इन दोषों को घूमिल कालिदास 'सूरसागर' के जगमगाते रत्नों के प्रकाश को अधिकाधिक देदीप्यमान बनाने में सहायिका ही प्रतीत होती है। भाव, कल्पना और सौन्दर्य का जैसा समन्वय सूर के पदों में है, ऐसा अन्यत्र दुर्लभ है। भावपूर्ण गीत-शैली के शास्त्रीय परिष्कार में सूर ने सचमुच बहुत बड़ा योग दिया है।

महाकवि सूरदास की गेय-पद शैली में हमें विविधता और विचित्रता दोनों के ही दर्शन होते हैं। यों तो उनसे पहले सन्त कवियों ने भी अपनी भावात्मक अनुभूति को व्यक्त करने के लिये इसी गेय-पद शैली का अनुसरण किया है और उनमें पहले गोरखवानी में भी इस शैली के दर्शन होते हैं, परन्तु जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, सूर के हाथों में पडकर इस शैली का रूप निखर आया है। एक और तो उन्होंने सन्त परम्परा से प्राप्त शैली का अनुसरण किया; और दूसरी ओर उनके काव्य से हमें उस शैली के भी दर्शन होते हैं, जो रागात्मक तत्त्वों से ही प्रोत-प्रोत है। ऐसे स्थल 'सूरसागर' में वे हैं, जहाँ सूर अपने इष्टदेव श्रीकृष्ण की बाल-लीलामो का वर्णन करते हैं या रतिनागर, रसिकेश्वर, गोपीवल्लभ कृष्ण की रति-श्रीडामो का चित्रण करते हैं अथवा उनके विरह से सन्तप्त गोपियों के हृदय की भावनाओं का अभिव्यजन करते हैं। इन तीनों ही स्थलों पर कवि भावोन्मुख हो उठता है और अपनी कल्पना की उड़ान में 'निरकुशा हि कवयः' वाली उक्ति को चरितार्थ करता हुआ प्रतीत होता है। ऐसे स्थलों पर पुनरावृत्ति काव्य का रूप न होकर भूषण हो जाती है। (कृष्ण और गोपियों के चरित्र-चित्रण में हम उन स्थलों का उल्लेख कर चुके हैं।) एक छोटी-सी बात को लेकर भक्ति-भावना में तल्लीन कवि न जाने कितनी व्यापार-योजनाएँ प्रस्तुत करता है? कितने सचारियों की उद्भावना करता है और सूक्ष्म से सूक्ष्म मनोवैज्ञानिक तथ्यों का उद्घाटन करता है? यशोदात्मग-लालित बालकृष्ण सूर के परम इष्ट हैं। इन प्रसंगों में भानन्दवर्धनाचार्य की व्यजना, कुन्तक की वक्रोक्ति और विश्वनाथ तथा पण्डितराज जगन्नाथ की रसानुभूति—मात्रो दाँव-मेच से अपना-अपना मित्र का जमाने की घुन में हैं। व्यजना के गहन से गहन प्रदुभुत व्यापार, वक्रोक्ति की विदग्ध जन-मनोरजक शब्द झोटा तथा रसों की सहृदय-वेद्य अनुभूति मानो साक्षात् रूप धारण करके अभिव्यजित होती है। यशोदा का हरि को पालने में झुलाना यों ही उड़ती नजर से देखे जाने योग्य दृश्य नहीं है, इसमें मातृ-हृदय की विशालता की भाँकी है, जिसके दर्शन मात्र से हृदय पवित्र हो जाता है। हरि और यशोदा की चेष्टाएँ आज के मनोवैज्ञानिक के लिये नूतन भावों को प्रस्तुत करने वाली हैं।

✓ जसोदा हरि पालने झुलावे ।

हलरावे, डुलराइ मलहावे, जोइ-सोइ कडु गावे ।

मेरे लाल कोँ आज निदरियाँ, काँहे न भान सुनावे ।

व काँहे नहि वेगिहि भावे, तोकोँ कान्ह बुलावे ।

कवहुँ पलक हरि मूदि लेत है, कवहुँ अघर फरकावे ।

सोवत जाति मौन ह्वै कै रहि, करि-करि सैन बतावैं ।
ईहि अन्तर अकुलाइ उठे हरि, जसुमति मधुरे गावैं ।
जो सुख सूर अमर-मुनि दुलभ, सो नन्द भाभिनि पावैं ।^१

‘हलराव दुलराइ मल्हावै’ मे शब्दो मे कैसा मनोवैज्ञानिक क्रम है ? हलराव मे कैसी मद्भुत व्यजना है, और पूरे पद में बालमुलभ चपलता और विनोदपूर्ण सरल चेष्टाओ का कितना सुन्दर और स्वाभाविक तारतम्य है ? इस प्रकार बाल्य-वर्णन का प्रत्येक पद नवीन भाव, नवीन अभिव्यक्ति और नवीन कला का झोतक है । तभी तो आचार्य शुक्ल ने कहा है :

“जितने विस्तृत और विशद रूप में बाल्य-जीवन का चित्रण इन्होंने किया है, उतने विस्तृत रूप में और किसी कवि ने नहीं किया । शंशव से लेकर कौमारावस्था तक के क्रम से लगे हुए न जाने कितने चित्र मौजूद हैं ? उनमे केवल बाहरी रूपो और चेष्टाओ का ही विस्तृत और सूक्ष्म वर्णन नहीं है, कवि ने बालको की अन्त प्रकृति में भी पूरा प्रवेश किया है, और अनेक भावों की सुन्दर स्वाभाविक व्यजना की है ।^२

सूर के इस बाल्य-वर्णन से ही वात्सल्य रस की सार्थकता सिद्ध होती है । आगे चलकर ग्वाल-बालो के साथ कृष्ण का खेलना, गोचारण, गोपियो से बाल-विहार आदि का वर्णन भी भावात्मक गेयपद-शैली मे हुआ है । इन्ही प्रसंगो मे सूर के वे गीतात्मक कथानक हैं, जिनमें भावात्मकता की अपेक्षा प्रबन्धात्मकता अधिक है । ऐसे प्रसंग या तो कृष्ण के अलौकिक कार्यों से, जैसे—राक्षसो का वध, वत्स-हरण आदि—से सम्बन्ध रखते हैं अथवा उनकी प्रेम-लीलाओ, जैसे—चौरहरण, दानलीला, मानलीला आदि—से सम्बद्ध हैं । इन प्रसंगो में सरलता, स्वाभाविकता और सजीवता के ही विशेष दर्शन होते हैं । श्रीकृष्ण के विशिष्ट-क्रीडा-विषयक जो पद हैं, उनसे इन्हें अलग करके देखा जा सकता है, क्योंकि क्रीडा-विषयक पदों में रूपचित्रण के साथ-साथ सहिलष्ट योजना और आलङ्कारिकता भी है । वास्तव में ऐसे ही पदो के लिये आचार्य शुक्ल की यह उक्ति चरितार्थ होती है .

“वर्ण्यं विषय की परिमितिके कारण वस्तु-विन्यास का जो सकोच सूर की रचना मे दिखाई पड़ता है, उसकी बहुत कुछ कसर अलङ्कार रूप मे लाये हुए पदार्थों के प्राचुर्य द्वारा पूरी हो जाती है । कहने का तात्पर्य यह कि प्रस्तुत रूप में लाये हुए पदार्थों की सख्या बहुत अधिक है । यह दूसरे प्रकार की (आलङ्कारिक) रूप-योजना या व्यापार-योजना किसी और (प्रस्तुत) रूप के प्रभाव को बढ़ाने के लिए ही होती है ।^३

मुरली-विषयक पदों को भी इसी कोटि में रखा जा सकता है । विरह के पदों मे कवि विशेष रूप से मुखर हो उठा है और उसकी गेयपद-शैली अन्तर्मुखी हो गई है । यही कारण है कि इन पदो मे कवि के व्यक्तित्व की पूरी छाप मिलती है । सूर का विरह-वर्णन रीतिकालीन कवियो का विरह वर्णन नहीं है, उसमें हमें भक्त की अन्तरात्मा के दर्शन होते हैं । काव्य-शास्त्र की दृष्टि से तो यह विरह-वर्णन शृङ्गार का रस-राजत्व प्रतिपादित करता ही है

१ सूरसागर (ना० प्र० स०) पद, ६६२

२ सूरदास (आचार्य शुक्ल) पृष्ठ १७७

३ बड़ी (,,) पृष्ठ १५०-१७१

भक्ति-भावना को दृष्टि से भी हमें इसमें भक्त की विह्वल आत्मा के दर्शन और वक्ष्य—दोनों ही सम्प्रदायों में विरह को भक्ति का सोपान माना है, कि महाकवि सूरदास ने अपने विरह-वर्णन में इस तथ्य का पूर्णरूप से प्रतिपादन-

दृष्टकूट-पद शैली

सूरदास जी ने दृष्टकूट-पद भी गेय शैली में लिखे हैं। इनमें स्वाभाविकता की अपेक्षा चमत्कारिकता, और सरलता की अपेक्षा दुरुहता अधिक है। 'साहित्य-लहरी' के पद तो दृष्टकूट कहलाते ही हैं। 'सूरसागर' में भी इस प्रकार के पद मिलते हैं, जिनका उल्लेख हम 'सूरदास जी का साहित्य' अध्याय में कर आये हैं। जिन प्रकार सन्त कवि भक्ति-भाव की अभिव्यक्ति के लिये साधारण गेयपद शैली को अपनाते थे, उसी प्रकार रहस्यात्मक भावों को प्रकट करने के लिये वे दृष्टकूट-पदशैली का अनुसरण करते थे। आत्म-चिन्तन के गूढ विषयों को रहस्यात्मक भाषा में प्रकट करने की परम्परा भारत में प्राचीन काल से ही चली आ रही थी। ऋग्वेद में बहुत कुछ प्रतीक रूप में कहा गया है, उपनिषद् तो गृह्यविद्या का ही मुख्य रूप से प्रतिपादन करते हैं। इस शैली में जहाँ एक और गूढ विषय का प्रतिपादन होता था, वहाँ दूसरी ओर आलङ्कारिकता भी स्वाभाविक थी। आगे चलकर संस्कृत-काव्यों में तो यह आलङ्कारिकता और चमत्कारवादिता इतनी अधिक प्रिय हुई कि एक-एक अक्षरों के श्लोक बनाये गए और ग्रन्थमात्र से भिन्नार्थ रखने वाले काव्यों का प्रणयन हुआ संस्कृत-साहित्य में यह प्रवृत्ति 'नैपथ्य-काव्य' तक चलती रही।

सिद्धों ने अपनी वानियों में इसी रहस्यात्मक प्रवृत्ति को अपनाया। नाथपथी षष्ठ्योगियों और कबीर-पथियों ने भी इन प्रणाली को ग्रहण किया। कबीर की उलटवामियाँ तो प्रसिद्ध ही हैं। उधर चन्द्रवरदायी ने भी अपने 'रासो' में इसी प्रकार के पद लिखे हैं। अमीर खुसरो की पहेलियों को भी हम इसी शृंखला की कड़ी मानते हैं। इस परम्परा में रहस्यात्मक भावनाओं के साथ-साथ पाण्डित्य-प्रदर्शन की लालसा के भी दर्शन होते हैं :

भक्ति-साहित्य में इस शैली का सर्वप्रथम प्रयोग मंडिल-कोकिल विद्यापति ने किया। मलिक मुहम्मद जायसी के 'पद्यावत' में भी कहीं-कहीं हमें इस प्रवृत्ति का साक्षात्कार होता है। गोस्वामी तुलसीदास ने भी इस शैली में अनेक दोहे लिखे हैं, किन्तु इन शैली का परिभाषित साहित्यिक रूप हमें सूरदास जी के दृष्टकूप पदों में मिलता है। साहित्य-लहरी इस शैली की प्रौढ रचना कही जा सकती है। सूरदास जी के पदों में जहाँ एक ओर चमत्कार की सृष्टि हुई है, वहाँ दूसरी ओर रहस्यात्मक सौन्दर्य का निरूपण भी हुआ है। सूर ने इस शैली को विद्यापति की भाँति केवल विरह के प्रसङ्गों में ही नहीं अपनाया है, अपितु अन्य प्रसङ्गों का वर्णन भी उन्होंने इस शैली में किया है। सूरदास जी ने इन शैली में राधा-कृष्ण की अनेक भगिमाओं, मुद्राओं और रति-श्रीडामों का वर्णन किया है। साधारण पाठक की दृष्टि में यह अदतीततापरक ही है, परन्तु सूरदास जी ने तो उन्हें नहज गनाधि के पद कहा है। इन पदों में यमक, श्लेष तथा रूपकतिशयोक्ति आदि प्रसङ्गों का प्रयोग हुआ है। साथ ही नाथ कुछ रुड शब्द भी इन पदों में प्रयुक्त हुए हैं। ज्योतिष के ग्रन्थों की भाँति गणनापरक शब्दों का व्यवहार भी इन पदों में हुआ है।

वर्णनात्मक शैली

सूरदास जी ने एक और शैली का प्रयोग किया है, जिसे हम वर्णनात्मक शैली कह सकते हैं। इस शैली का प्रयोग कवि ने उन स्थलों पर किया है, जहाँ रूप, भाव अथवा कार्य-व्यापार का चित्रण न करके किन्हीं आख्यान और पौराणिक प्रसंगों की ओर संकेत किया है अथवा आचारादि का उपदेश दिया है।

भागवत के वर्णनात्मक आख्यान

श्रीमद्भागवत के कथा-प्रसंगों पर आधारित अनेक पद सूरसागर में बिखरे पड़े हैं, जिनकी सख्या अन्य स्कन्धों में नवम तथा दशम स्कन्धों की अपेक्षा अधिक है। ये ही पद इस कथन के आधार हैं कि—‘सूरसागर की रचना भागवत के आधार पर हुई है।’ इन कथा-प्रसंगों की शैली गेयपदों की शैली से भिन्न है। इस शैली में न तो कवि के व्यक्तित्व का ही प्रतिबिम्ब लक्षित होता है और न वर्णन का विस्तार अथवा सश्लिष्ट चित्रण ही पाया जाता है। काव्य-सौष्ठव का तो ऐसे स्थलों पर अभाव ही है, क्योंकि कवि की वृत्ति इन प्रसंगों में रमी नहीं। जान पड़ता है, जैसे कवि शीघ्रता से जैसे-तैसे वर्ण्य वस्तु का वर्णन करके अपने फर्ज से फारिग होने की धुन में है और जल्दी से इस शुष्क मार्ग को काट कर सुरम्य भावपूर्ण स्थल पर पहुँचना चाहता है, जहाँ उसका मन रम सके। यही कारण है कि इन पदों से कवि की मानसिक स्थिति का परिचय प्राप्त नहीं होता, उसके मानस की गहराई का पता नहीं चलता, और न ही ये पद उसकी काव्य-प्रतिभा, भावुकता, बहुशता और कला के सच्चे प्रतिनिधि हैं। उनकी शैली में कोई आकर्षण नहीं, छन्द भी चौपाई, चौबोला आदि काम चलाऊ ही प्रयुक्त हुए हैं।

हृदय तथा वर्णन-विस्तार

सूरसागर में अनेक स्थल ऐसे भी हैं, जहाँ कवि ने उत्सवों और दृश्यों का वर्णन किया है। कृष्ण के अन्नप्राशनादि सस्कार तथा भोजन आदि नित्य कर्मों से सम्बद्ध अनेक वर्णन उपलब्ध होते हैं, जिनमें व्यापारों और वस्तुओं की लम्बी-लम्बी सूचियों के अतिरिक्त और कुछ नहीं दीख पड़ता। बसन्त, होली-लीला, हिण्डोल-लीला आदि ऐसे ही प्रसंग हैं। इन स्थलों पर कवि की कलाकारिक तल्लीनता और गम्भीरता न जाने कहाँ विलीन हो गई है ?

वर्णनात्मक कथानक

ब्रह्मा द्वारा बाल-वत्स-हरण, कालिय दमन-लीला, गोवर्द्धन-लीला रास-लीला आदि वर्णनात्मक कथानकों में भी कवि का हृदय अनुरक्त नहीं हुआ। श्रीकृष्ण-विवाह के अतिरिक्त ये सभी वर्णन उन कथानकों की वर्णनात्मक शैली में आवृत्ति करने के लिये ही कदाचित् किये भी गये हैं, जिन्हें कवि गेयपद शैली में सुना चुका है। इसका उद्देश्य शायद कथा को सश्लिष्ट रूप में प्रस्तुत करने का ही था। कवि का हृदय न रमने के कारण यद्यपि इन पदों में द्रुत-गामिता आ गई है, फिर भी कवि की आगे चलने की उत्तनी अधीरता द्योतित नहीं होती, जितनी भागवत के छायानुवाद वाले स्थलों में। इन प्रसंगों में छन्दों की नवीनता और रमणीयता के कारण शैली के सौन्दर्य में वृद्धि अवश्य हो गई है, परन्तु भावों का मार्मिक चित्रण नहीं मिलता, फिर भी उस ओर संकेत करना कवि भूला नहीं।

भागवत से सूरसागर की तुलना करते हुए हमने उन प्रसङ्गों का उल्लेख किया है, जहाँ सूर ने पौराणिक ग्राह्यानों को वर्णनात्मक शैली में पदबद्ध किया है। इन प्रसङ्गों में कवि ने इतिवृत्तात्मकता का ही आश्रय लिया है। इनकी घटनाओं के क्रम में सन्निपत्ता ही नहीं, शैली की शिथिलता भी है। प्रायः तत्सम शब्दों का प्रयोग ही इन प्रसंगों में हुआ है। सप्रहात्मक प्रतिियों को ही प्रामाणिक मानने वाले विद्वान् तो इन प्रसंगों को प्रसिप्त ही मानते हैं। जहाँ कहीं कवि को सिद्धान्त-प्रतिपादन अभीष्ट है, वहाँ भी उसने वर्णनात्मक शैली का ही अनुसरण किया है। कवित्व की दृष्टि में इस शैली का कोई विशेष महत्त्व नहीं है, क्योंकि न तो इसमें रूप-कल्पना का योग है, और न ही रागात्मक तत्त्व का समावेश। इन प्रसंगों में उसी प्रकार की द्रुतगामिता है, जैसी तुलसी के—“आगे चले बहुरि रपुराई, ऋष्यमूक पर्वत नियराई”, जैसे स्थलों में। दशम स्कन्ध में आये हुए वर्णनात्मक पद अधिक उचाने वाले नहीं हैं, क्योंकि वहाँ तो अनेक गेयपदों के अनन्तर एकाध वर्णनात्मक पद भूषण का ही कार्य करता है। परन्तु और स्कन्धों में तो इस प्रकार के पदों की इतनी भरमार है कि पाठक उब-सा जाता है। सूरसागर की प्रवन्धात्मकता यत्किञ्चित् रूप में इसी प्रकार के पदों पर आघारित है।

अलङ्कार-योजना

भारतीय काव्य-शास्त्र में अलङ्कारों की चर्चा रस से भी प्राचीन है। वास्तव में साहित्य-विद्या को प्राचीन आचार्यों ने अलङ्कार-शास्त्र के नाम से ही अभिहित किया है। आचार्य राजशेखर ने तो अलङ्कार-शास्त्र को वेदाङ्ग ही माना है और उसकी उत्पत्ति भगवान् शंकर से बताई है। अलङ्कार-शास्त्र की परम्परा शङ्कर से प्रारम्भ होकर ब्रह्मा के भरत, नन्दकिशोर, धिपण तथा उपमन्यु नामक चार शिष्यों द्वारा प्रवृत्त हुई। इन आचार्यों का उल्लेख आगे के काव्य-शास्त्रों में भी कहीं-कहीं मिलता है, परन्तु शास्त्रीय ढंग से अलङ्कार-शास्त्र की चर्चा भरत (ईसापूर्व प्रथम शताब्दी) से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ (ईसा की १७वीं शताब्दी) तक संस्कृत वाङ्मय में चलती रही। इस दीर्घकाल में कई सम्प्रदाय चले, परन्तु काव्य के लिये किसी न किसी रूप में अलङ्कार का महत्त्व सभी ने स्वीकार किया। रस-सम्प्रदाय, अलङ्कार, रीति, वक्रोक्ति और ध्वनि-सम्प्रदायों के अनेक आचार्य हुए हैं। प्राकृत और अपभ्रंश में होती हुई यह परम्परा हिन्दी में भी आई, यद्यपि हिन्दी के आदिपुंगव में कोई इस प्रकार का उल्लेखनीय अलङ्कार-ग्रन्थ नहीं मिलता। स्वयम्भू आदि प्राचीन कवियों के आघार पर चन्द की रचनाओं में काव्य-शास्त्र के कुछ उल्लेख मिलते हैं। चन्द की कविता से प्रतीत होता है कि वे रम-सिद्धान्त के पोषक थे, परन्तु उनकी रचना में अलङ्कारों की भी कमी नहीं है। विद्यापति की रचना में तो अलङ्कारों को स्पष्ट रूप से महत्त्व मिला ही है। सादृश्य-मूलक प्रथमालङ्कारों की तो उनके काव्य में प्रचुरता है ही, शब्दालङ्कारों की संख्या भी कुछ कम नहीं है। निरुप्राण-सम्प्रदाय के सन्त कवियों ने काव्य की दृष्टि से यद्यपि कुछ नहीं लिया, तथापि उनकी वानियों में अमोक्ति, रूपक, उपमा आदि अलङ्कार पर्याप्त सख्या में स्वयं ही आ गये हैं, प्रेमनामाय कवियों—विशेषकर जायसी—की अलङ्कार-योजना तो दर्शनीय ही है। मनुष्य भक्त कवियों में जहाँ एक ओर हिन्दी की पूर्व-प्रचलित काव्य-शैलियों के परिपक्व और परिनिष्ठन रूप के दर्शन होते हैं, वहाँ दूसरी ओर उनकी अलङ्कार-योजना भी कम महत्त्व की नहीं है। चैतन्य महाप्रभु के वृन्दावन-निवासी दो शिष्यों ने रस और अलङ्कारों को किस प्रकार भक्ति के सानि में ढाला है, इसका हम पहले उल्लेख कर चुके हैं। अष्टदासों कवि नन्ददान के विषय में तो प्रसिद्ध ही है :

'श्रीरं सब गढिया, नन्ददास जडिया ।'

काव्य मे अलङ्कारो का महत्त्व तो है, परन्तु उनका स्थान क्या होना चाहिये ? यह बढा ही विवादग्रस्त विषय रहा है। आज के युग में अलङ्कारो को सर्वं प्रथम स्थान तो नहीं दिया जाता, पर उनकी नितान्त अवहेलना भी साहित्यकार नहीं कर सके हैं। वे उन्हें भावो के उत्कर्ष-हेतु श्रीरं सौन्दर्य-बोध में सहायक के रूप में ही ग्रहण करते हैं। किन्तु साधन पर ही दृष्टि केन्द्रित कर उसे साध्य रूप मे देखने वाले 'भामह', 'उद्भट' आदि आचार्यों ने अलङ्कारो को भी काव्य में सर्वं प्रमुख स्थान दिया। दण्डी ने उन्हें काव्य की शोभा का कारण ही माना।^१ किन्तु 'चन्द्रालोककार' ने तो यहाँ तक आक्षेप किया कि—यदि कोई काव्य को अलङ्कार-रहित मानता है, तो अपने आपको पण्डित मानने वाला यह व्यक्ति अग्नि को उष्णता-रहित कयो नहीं मानता—

अङ्गीकरोति य काव्य शब्दाथविनलकृती।

असौ न मन्यते कस्मादनुष्णमनल कृती।

हिन्दी में रीति-युग के प्रवर्तक केशवदास ने भी इन्हीं आचार्यों के सुर में सुर मिला कर घोषणा कर दी कि—'भूषण विनु नहीं राजई कविता वनिता मित।' वास्तव में अलङ्कार शब्द की व्युत्पत्ति ही (अलकरोति इति अलकारः, जो अलकृत करे) इस बात का प्रमाण है कि—'अलकार स्वय साध्य न होकर, साधन है।' अग्नि-पुराण मे स्पष्ट कहा है—

“वाग्वैदरव्यप्रधानेऽपि रस एवात्र जीवितम्।”

जीवन-रहित शरीर पर अलकारो की सज्जा हृदय मे आह्लाद उत्पन्न करेगी या ग्लानि ? इसी प्रकार रस और भाव से हीन तुकबन्दी मे यदि काट-छाँट कर अलकार जडे जायें तो अपनी चमक-दमक से एक बार द्रष्टा की आँखो मे चकाचौंध भले ही उत्पन्न कर दें, उसके मानस में स्पन्दन नहीं भर सकते। वास्तव में यदि कविता भावपूर्ण है और उसमें स्वाभाविक सौन्दर्य है, तो प्रभावोत्पादकता के लिए उसे अलकारो का मुखापेक्षी नहीं बनना पडता। ऐसी कविता के लिये तो सीधी-सादी उक्ति भी अलकार बन जाती है, 'किमिव हि मधुराणा मण्डन नाकृतीनाम्'।

सूर का काव्य भावो का उमडता हुमा सागर है, जिसमें रस की थाह नहीं पायी जा सकती। भक्ति और वात्सल्य के भावों को रस-कोटि तक पहुँचाने का श्रेय सूर को ही प्राप्त है, क्योंकि इन भावो का ऐसा तीव्र एवं व्यापक अभिव्यजन, जो रस के सारे शास्त्रीय अङ्गो से पुष्ट है, सूर के अतिरिक्त किसी कवि से हो नहीं पाया। जिस प्रकार उमडती हुई सरिता अपने कूल-नियमित सरल पथ में प्रवाहित होने में असमर्थ होकर नवीन-नवीन मार्ग खोज लेती है, इसी प्रकार अनुभूति और भावुकता के चरम विकास की स्थिति में कवि के कण्ठ से निकली हुई भाव-रस-धारा सीधी सरल भाषा के कूलो मे न समाती हुई चमत्कार-पूर्ण वक्र कथनो के विस्तृत क्षेत्र में फँल जाती है। असाधारण भावोद्रेक के कारण वर्णन में, वर्णन-शैली मे वक्रता और चमत्कृति आ ही जाती है, यह स्वाभाविक है। उन पाण्डित्य-प्रदर्शन-परायण कवियों की बात दूसरी है, जिन्हें भाव और अनुभूति के स्थान को चुन-चुन

कर सजाये हुए शब्दों और अलंकारों से भरकर कविता-कामिनी को हृदय-रहित प्रस्तर प्रतिमा के रूप में प्रस्तुत करने का व्यसन है। रससिद्ध कवियों की अलंकृत शैली उनके भाव-रत्नों की जगमगाहट से परिपूर्ण होने के कारण ही चमत्कार पूर्ण होती है, ऊपरी मुनम्मे वाली वस्तु के समान बाह्य चमक-दमक का मिथ्या आडम्बर ही नहीं रखती। मूर की रचना में जैसी भाव-प्रवणता है वैसी ही चमत्कृति भी। उनकी अलंकार-योजना में न तो केशवदास के समान काव्यशास्त्र-ज्ञान-प्रदर्शन की प्रवृत्ति है, और न जायसी के समान एक-एक पंक्ति में कई-कई अलंकार ठूसकर सकर और ससृष्टि करने का प्राग्रह ही। जहाँ रीतिकालीन कवि अनेक अलंकारों से सजाने की धुन में अपनी कविता-नागरी को आम्य रूप देकर 'विनायक प्रकुर्वाणो रचयामास वान्‌रम्' वाली उक्ति को चरितार्थ कर आलोचकों के उपहास्य बने, वहाँ मूर ने भाव और कलापक्ष का उचित सन्तुलन रखकर अपनी कला को कला ही बना दिया। आचार्य शुक्ल का कथन है—'मूर में जितनी सहृदयता है, उतनी ही वाग्विदग्धता।'

वास्तव में मूर का वाग्विदग्ध सहृदयता से समन्वित है। यही कारण है कि उनके काव्य में अलंकारों के घटाटोप के दर्शन नहीं होते और वे अपने रूप-चित्रण में सर्वत्र सवेदना-शील दीख पड़ते हैं। उन्होंने अलंकारों का प्रयोग विशेषकर सौन्दर्य-बोध के लिये ही किया है। किसी वस्तु के साक्षात्कार से जब कवि की सौन्दर्यानुभूति सजग हो उठती है, हृदय तल्लीन हो जाता है, तो उसकी कल्पना उस वस्तु के सौन्दर्य को अधिक हृदयग्राही और प्रभावोत्पादक बनाने के लिये अप्रस्तुत-व्यवहार योजना का सन्निवेश करने लगती है; उस समय कवि की रचना में अलंकारों का समावेश स्वतः हो जाता है। यही कारण है कि मूर की रचना में हमें उपमा, रूपक, उत्प्रेक्षा, रूपकातिशयोक्ति, प्रतिवस्तुपमा आदि अलंकारों के ही दर्शन होते हैं। उन्होंने अपनी अप्रस्तुत योजना में मानव और मानवेतर सभी व्यापार लिये हैं। इस प्रकार उनकी अलंकार-योजना में सहज ही प्रकृति से तादात्म्य हो गया है। जहाँ कवि सासारिकता से ऊँचकर खिन्नमन से ऐसा स्थान चोजने को प्रयत्नशील होता है, जहाँ ऐहिक राग-विराग, मानापमान, सुख-दुःख आदि द्वन्द्वों का प्रभाव हो, वहाँ स्वाभाविक रूप से ही पन्योक्ति अलंकार आ गया है।

✓ मूर के काव्यों में शब्दालंकारों की अपेक्षा अर्थालंकारों का ही प्रयोग अधिक और स्वाभाविक हुआ है, क्योंकि शब्दालंकार तो वरुण-सौन्दर्य को ही विशेष रूप से प्रस्फुटित करते हैं। रूप-सौन्दर्य के लिये उनका इतना महत्त्व नहीं, जबकि मूर का उद्देश्य रूप-सौन्दर्य चित्रण और उसके द्वारा भाव-सौन्दर्य का पोषण करना था। यही कारण है कि शब्दालंकार विशेष रूप से 'नाद्वैत्य-जहरी' के अतिरिक्त अन्यत्र नहीं मिलते। 'साहित्य-जहरी' की रचना सम्भवतः शब्दालंकारों के प्रदर्शन के लिए ही हुई। शब्दालंकारों में उन्होंने यमक अनुप्रास श्लेष, वीप्सा और वक्रोक्ति का विशेष प्रयोग किया है। श्लेष और यमक द्रष्टृ पदों में प्रचुर मात्रा में मिलते हैं। अनुप्रास का प्रयोग तो मूर-काव्य में अत्यन्त ही स्वाभाविक है, क्योंकि अनुप्रास द्वारा जहाँ एक ओर ध्वन्यात्मक सौन्दर्य का विधान होता है, वहाँ दूसरी ओर उससे वातावरण की सृष्टि भी। वीप्सा अलंकार कवि के हृदय की भक्ति-भावना का ही परिचायक कहा जा सकता है, क्योंकि उसका प्रयोग उन्होंने राधा और कृष्ण के

अंग-प्रत्यङ्ग के सौन्दर्य-रस-पान से तृप्त न होकर वार-वार स्वरूप-वर्णन में किया है। वक्रोक्ति का प्रयोग व्यङ्ग्योक्तियों में है। व्यंग्य को अंगार रस का सर्वस्व कहा जा सकता है और अङ्गार के सयोग और वियोग दोनों ही पक्षों में प्रेमी और प्रेमिकाओं द्वारा इसका आधार ग्रहण किया जाता है। सूर के काव्य में व्यंग्य को भी महत्त्वपूर्ण स्थान मिला है। उसके वात्सल्य में भी हमें व्यंग्य के दर्शन होते हैं। विरहिणी गोपियों की उक्तियाँ तो उनके भावों के साथ व्यङ्ग्य को भी लेकर निकलती हैं, इसलिए उनमें वक्रोक्ति के सुन्दर उदाहरण भरे पड़े हैं।

सूरसागर में अलङ्कार-रत्नों की कमी नहीं है। यदि कोई गीता लगाने का साहस कर सके तो चाहे जितने अलङ्कार निकाल सकता है। किन्तु हमारा अभिप्राय यहाँ पर अलङ्कारों का विस्तृत विश्लेषण और विवेचन नहीं है, केवल कतिपय अलङ्कारों का उल्लेख हम यहाँ करेंगे। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, महाकवि सूर ने अपनी रचना में अनेक अप्रस्तुत व्यापारों का आयोजन किया है, जिसके कारण उसमें साहित्य-मूलक अलङ्कारों का प्राचुर्य है। साङ्गरूपक का प्रयोग सबसे अधिक हुआ है, जिसके उदाहरण 'सूरसागर' में भरे पड़े हैं। निम्नलिखित पद में शाही ठाठ से सुशोभित पतितों के राजा 'सूर' को शायद आप पहिचान भी न सकें।

हरि हों सब पतितन की राजा ।

निन्दा परमुख पूरि रह्यो जग, यह निसान नित बाजा ।

तृष्णा देश अरु सुभट मनोरथ, इन्द्री खड्ग हमारी ।

मन्त्री काम कुमति दीबे कौं, क्रोध रहत प्रतिहारी ।

गज अहंकार चढ्यो दिगविजयी, लोभ छत्र करि सीस ।

फौज असत-सगति की मेरै, ऐसी हौं मैं ईस ।

मोह-मय बदी गुन गावत, मागध दोष अपार ।

सूर पाप कौ गढ हड़ कीन्हों, मुहकम लाइ किवार ।^१

साँसारिक विषयों के चक्र में पड़कर नट का वेष धारण कर नाचते-नाचते सूर थक गये और वे अपने आराध्य से प्रार्थना करते हैं कि इस माया-नृत्य से पीछा छुड़ायें :

अब हौं नाच्यो बहुत गुपाल ।

काम क्रोध कौ पहिरि चोलना कंठ विषय की माल ।

महा मोह के नूपुर बाजत निन्दा-शब्द रसाल ।^२

केवल उपमान का वर्णन कर उपमेय के गुणों की ओर संकेत करने से उक्ति में जो चमत्कार आ जाता है, उसे अप्रस्तुत के द्वारा प्रस्तुत का प्रशसन करने के कारण अप्रस्तुत प्रशसा कहते हैं। वर्ष्यं वस्तु का नाम तक लिये बिना उसकी विशेषताओं के उद्घाटन का यह साधा-सादा ढंग है। निम्नलिखित पद में गाय के वर्णन द्वारा प्रस्तुत अविद्या (माया) का सुन्दर वर्णन सूर ने किया है •

१ सूरसागर (समा) पद १४४

२ वही पद, १५३

माघों जू यह मेरी इक गाय ।
 भ्रव आज तैं आप आगैं दई, लैं आइयें चराइ ।
 यह प्रति हरहाई, हटकत हूँ, बहुत भ्रमारग जाति ।
 फिरति वेद-वन ऊख उखारति, सब दिन भरु सब राति ।
 हित करि मिलै लेहु गोकुलपति, अपने गोधन भाँह ।
 सुख सोऊँ सुनि वचन तुम्हारे, देहु कृपा करि वाँह ।
 निघरक रहौ सूर के स्वामी, जनि मन जानी फेरि ।
 मन-ममता हवि सो रखवारी, पहिलै लेहु निवेरि ।^१

सौन्दर्य की अनुभूति की पराकाष्ठा में सीधी-सादी भाषा में अभीष्ट प्रभाव की अभिव्यक्ति नहीं होती, तो कवि को कल्पना का आश्रय लेना पड़ता है और वह अपनी सूदम दृष्टि से अनेकानेक उपमान खोज लाता है, जब इतने पर भी सतोप नहीं होता तो कल्पना द्वारा प्रस्तुत वस्तु के समान धर्म वाली वस्तुओं की सृष्टि कर उनसे उसका तादात्म्य स्थापित करता है। इस प्रकार उत्प्रेक्षा के अनेक रूप उसकी रचना में आ जाते हैं। सूर ने उत्प्रेक्षा का बहुत ही अधिक प्रयोग किया है। कृष्ण के मुख की छवि का वर्णन देखिये :

मुख छवि कहा कहीं बनाइ ।
 निरखि निसिपति वदन-सोभा गयो गगन दुराइ ।
 अमृत अलि मनु पिवन आए, आइ रहे लुभाइ ।
 निकसि सर तैं मीन मानो, लरत कीर धुराइ ।^२

उत्प्रेक्षा के न जाने कितने उदाहरण सूर में भरे पड़े हैं।^३ रूप-चित्रण में दृष्टान्त और उपमा का भी सूर ने खूब प्रयोग किया है। उपमा का एक उदाहरण देखिये :

हरि दरसन की साध मुई ।
 उडियें उडी फिरति नैननि संग, कर फूटें ज्यो प्राक रुई ।
 × × × ×
 सुखति सूर घान-अकुर सो, विनु वरसा ज्यों मूल तुई ।^४

मुरली मनोहर श्याम के सौन्दर्य का गोपियों पर भिन्न-भिन्न प्रभाव पड़ा है, जिसको शोभित करने के लिए कवि उल्लेख अलंकार का आश्रय लेता है :

हरि-प्रति-अङ्ग नागरि निरखि ।
 दृष्टि रोमावली पर रही, वनत नाही परति ।
 कोउ कहति यह काम-सरनी, कोउ कहत नहि जोग ।
 कोउ कहति अलि-यात-पगति, जुरी एक संजोग ।

१ सूरसागर (सभा) पद ५१

२ यही पद ६७०

३ यही पद २७४, ७२२, ६६=

४ यही पद २४७३

वर्णन में व्यतिरेक का प्राचुर्य है। प्राकृतिक दृश्यों के वर्णन में प्रतप्रेक्षा और साङ्गैरूपक का तथा ससार की असारता, यौवन की क्षणभंगुरता, भगवत्प्रेम आदि के वर्णन में उपमा के साथ-साथ अर्थान्तर्यास का विशेष प्रयोग हुआ है।

अलकारों के अतिरिक्त काव्य की कलात्मकता में छन्दों का महत्त्व हम पहले ही बता चुके हैं। सूरदास जी की गेयपद-शैली में राग-रागिनियों का ही विशेष स्थान है, परन्तु जैसा कि पहले कहा जा चुका है कि छन्दों की परम्परा भी प्राचीन काल से चली आ रही थी और प्रत्येक कवि छन्दोमयी कविता को ही कविता समझता था। लय और छन्द से कविता की व्यञ्जकता भी समझी जाती थी, क्योंकि लय आन्तरिक वेग को प्रकट करने का साधन है। पाश्चात्य काव्य-शास्त्र में भी इसको महत्त्व दिया गया है। हमारे यहाँ तो छन्दों की सृष्टि ही लय और स्वर के आधार पर हुई। लय के विषय में श्री लीलाधर गुप्त अपने 'पाश्चात्य साहित्यालोचन-शास्त्र' ग्रन्थ से लिखते हैं :

“लय की उत्पत्ति अन्तर्वेग से है और अन्तर्वेग को उत्तेजित करने की उसमें विशेष क्षमता है। लय हमें हँसा सकती है; लय हमें रुला सकती है; लय हमें अपकृष्ट कर सकती है; लय हमें उत्कृष्ट कर सकती है; लय हमें सुला सकती है; लय हमें जगा सकती है, लय हमें शान्त कर सकती है, लय हमें उन्मत्त कर सकती है; लय हमें संसार में अनुरक्त कर सकती है; लय हमें उदासीन कर सकती है, लय हमें हमारा सच्चा रूप दिखा सकती है, लय हमें ब्रह्म-प्राप्ति की ओर उन्नत कर सकती है। लय हमारे शरीर में हरकत कर देती है, हम ताल देने लगते हैं, हम नाचने लगते हैं। लय हमारे हृदय, हमारे फोंफड़े, हमारी नाड़ियों को प्रभावित कर देती है। लय के प्रभाव के हेतु लय का विवेकपूर्ण प्रयोग होना चाहिये। भाव की जहाँ जैसी गति हो, वहाँ वैसी ही लय होनी चाहिये।”^१

आगे चल कर गुप्त जी पद्य की लय पर प्रकाश डालते हुए कहते हैं

“पद्य की लय में एकरूपता और नियमितता होती है। उसमें लय और पद का ढाँचा भी होता है। ऐसा व्यवस्थित ढाँचेदार पद ही छन्द होता है। छन्द का काव्यात्मक मूल्य और भी अधिक है। छन्द प्रवेक्षण (एण्टीसीपेशन) की प्रवृत्ति को उत्तेजित करके शब्दों का एक दूसरे से सम्बन्ध घनिष्ठ कर देता है। छन्द विस्मय द्वारा चेतना को धीमा करके मोहन-निद्रा-सी ले आता है और सुविकारिता, सूचकता, और सवेदनशीलता की वृद्धि करता है। छन्द अपनी गति और ध्वनि से अर्थ-प्रकाशन करता है। यदि अन्तर्वेग घटित तीव्र हो, तो छन्द उसकी तीव्रता कम कर देता है और यदि अन्तर्वेग अतिमन्द हो, तो छन्द उसको उत्कृष्ट कर देता है। छन्द कविता का वातावरण उपस्थित कर देता है, काव्यात्मक अनुभव को छन्द साधारण जीवन के रागों से पृथक् कर देता है। छन्द काव्यात्मक अनुभव की अभिव्यक्ति को स्थिर और परिभाषित कर देता है। छन्द कल्पना को प्रज्वलित कर कवि को ऐसी दृश्यमान और श्रोतव्य प्रतिमाएँ प्रदान करता है, जिनसे उसके अनुभव की अभिव्यक्ति स्पष्ट और प्रेरक हो जाती है”^२।

१ पाश्चात्य साहित्य-लोचन के सिद्धान्त (लीलाधर गुप्त) पृष्ठ २२१-२२७

गायत्री, त्रिष्टुप्, अनुष्टुप्, जगती आदि वैदिक छन्द और मन्दाक्रान्ता, द्रुतविलम्बित, शार्दूल विक्रीडित, शिखरिणी, आदि लौकिक संस्कृत के छन्द इसी लय के आधार पर बनाये गये हैं। राग-रागिनियों के मूल में भी वे लय, गति और स्वर ही हैं। हिन्दी के छन्द प्राकृत और अपभ्रंश के छन्दों के ही रूपान्तर हैं। कुछ छन्द तो विशिष्ट कवियों की रचनाओं के आधार पर ही गढ़ लिये जाते हैं। हमारे कवि सूरदास जी की रचना गेयपद-शैली में हुई है। उनके अधिकांश पद कीर्तन के रूप में हैं। इसलिये छन्दोविधान का कोई विशेष स्थान उनके काव्य में नहीं है। पिङ्गल शास्त्रीय छन्दों की अपेक्षा संगीत शास्त्रीय राग-रागिनियाँ ही उनके काव्य में पाई जाती हैं। उन्होंने जिन राग-रागिनियों का प्रयोग किया है, उनमें से बहुतों का तो अभी तक नामकरण भी नहीं हुआ। वे भावानुकूल राग-रागिणी का प्रयोग करने में सिद्धहस्त थे और यही उनकी विशेषता थी। उनके पदों को छन्द शास्त्र की कसौटी पर कसना उपयुक्त प्रतीत नहीं होता, फिर भी काव्य की कलात्मकता दिखाने के लिये छन्दों का निर्देश करना आलोचना की एक पद्धति-सी हो गई है। डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने अपने 'सूरदास' में सूर के छन्दोविधान पर विशेष रूप से विचार किया है और 'सूरसागर' के वर्णनात्मक एव गेय सभी अंशों का विश्लेषण छन्दों की दृष्टि से किया है। उन्होंने जिन छन्दों को 'सूरदास' में दिखाया है, उनमें से मुख्य-मुख्य निम्नलिखित हैं :

वर्णनात्मक प्रसङ्गों के छन्द

१—चौपई, चौपाई, दोहा, रोला आदि तथा उनसे निर्मित नवीन छन्द ।^१

२—अन्य छन्द ।

'सूरसागर' में चरणों के आकार के विचार से छोटे और लम्बे सब तरह के छन्द पाए जाते हैं। जिन छन्दों का ऊपर उल्लेख हो चुका है, उनके अतिरिक्त कवि द्वारा प्रयुक्त—चन्द्र (१०,७) भानु (६,१५) कुंडल (१२,१०) सुलदा (१२,१०) राधिका (१३,६) उपमान (१३,१०) हीर (६, ६, ११) तोमर (१२,१२) शोभन (१४,१०) और रूपमाला (१४,१०) की गणना छोटे छन्दों में हो सकती है तथा गीतिका (१४,१२) विष्णु पद (१६, १०) सरसी (१६,११) हरि पद (१६,११) सार (१६,१२) लावनी (१६,१४) वीर (१६,१५) समान-सर्वया (१६,१६) मत्त-सर्वया (१६,१६) हसाल (२०,१७) और हरिप्रिया (१२,१२,१०) को लम्बे छन्दों में गिना जा सकता है।^२

सूर की भाषा

शैली के विवेचन में हम बता चुके हैं कि सामंजस्य और समन्वय ही रचना की सफलता का मूलमन्त्र है। कलाकार कला के विभिन्न अङ्गों का समन्वय करके आधारभूत वस्तु को हृदयग्राही और प्रभावोत्पादक बनाने का प्रयत्न करता है, परन्तु उसकी शैली का सौन्दर्य; विशेषकर भाषा की समृद्धि पर ही आधारित होता है। वह शब्दों का प्रयोग इन प्रकार करता है कि वे हमारे भावों और विचारों को व्यवस्थित कर देते हैं। उत्तम कलाकार भाषा को अपने भ्रान्तरिक अनुभव के समकक्ष बना लेता है और उसकी भाव-प्रेरणीयता को द्विगुणित कर देता है। इसीलिये अर्थ में चित्रोपमता और मजबूतता लाने के लिये कवि भ्रमिधा, वधाणा

१ 'सूरदास' (ब्रजेश्वर वर्मा) पृष्ठ ५७२

२ वही पृष्ठ ५७६

और व्यञ्जना की सहायता से शब्दों को विशिष्ट अर्थ में प्रयुक्त करता है। कवि के हाथों में पढ़कर शब्द में एक विशेष योग्यता आ जाती है और वह अर्थ-विशेष का वाहक बन जाता है। वास्तव में शब्द का मूल्य भी अनुभूति पर आधारित है। इसीलिये एक ही शब्द की व्यञ्जकता भिन्न-भिन्न कवियों की रचना में विविध रूप में परिलक्षित होती है। यूनानी आलोचक लॉञ्जायनस ने सुन्दर शब्दों को भावों और विचारों का प्रकाशन माना है। शब्द-चयन करता हुआ कवि किसी एक प्रकार की ही शब्दावली की सीमा में आवद्ध नहीं रहता उसके लिये तो मुख्य वस्तु भावों का अभिव्यञ्जन ही है जिसके अनुकूल वह भावानुकूल शब्दों का प्रयोग करता है, कभी प्राचीन मृत शब्दों को जीवन प्रदान करता है, कभी उपभाषाओं और बोलियों के शब्दों को ग्रहण करता है और कभी विदेशी शब्दों का भी उदारता के साथ स्वागत करता है। भारतीय शास्त्र में तो शब्द को बड़ा ही महत्त्व दिया गया है और उसे ब्रह्म की पदवी तक पहुँचाया है। विष्णु-पुराण में शब्द को विष्णु का अक्ष माना है और 'महाभाष्य' में पतञ्जलि ने लिखा है कि—'भली-भाँति जाना हुआ सम्यक् रूप से प्रयुक्त शब्द लोक और परलोक दोनों में अभीष्ट फलदायक होता है।'

भाषा शब्दों का ही समुदाय है, परन्तु कविता भाषा को भावों और विचारों का प्रतिनिधि बनाने का प्रयास करती है। कविता के लिये भाषा के श्रोतव्य और दृश्यमान दोनों ही चिह्न अपेक्षित हैं। श्रोतव्य चिह्न से कविता में गति, लय, वेग, कोमलता आदि गुण आते हैं और इसीलिए साहित्य-शास्त्र में जहाँ तक और छन्दों को महत्त्व दिया है, वहाँ दूसरी ओर माधुर्य, ओज और प्रसाद—तीनों गुणों के लिए पृथक्-पृथक् अक्षर और शब्द निर्दिष्ट किये गए हैं। भाषा के दृश्यमान चिह्न से चक्षुरिन्द्रिय के माध्यम से भावों को हृदय तक पहुँचाया जाता है, इसलिये किसी कवि के मूल्याङ्कन में उसकी भाषा का विवेचन भी विशेष महत्त्व रखता है।

सूरदास जी ने अपने काव्य के लिए अपने इष्टदेव की विहार-भूमि ब्रज की ही भाषा को अपनाया। उनकी रचना में हमें ब्रज-भाषा का जो परिनिष्ठत और साहित्यिक रूप मिलता है, उसको देखकर यह भी अनुमान लगाया जा सकता है कि ब्रज-भाषा शताब्दियों से काव्य की भाषा रही होगी, सूर ने तो उसको सुसंस्कृत बनाकर साहित्यिक रूप देने में ही योग दिया होगा। खेद है कि आज हमें सूर के पूर्ववर्ती कवियों की वे रचनाएँ नहीं मिलती, जिनसे सूर की रचना का तारतम्य जोड़ा जा सके। आज जो साहित्य हमें उपलब्ध है, वह या तो अपभ्रंश मिश्रित डिङल में है या सघुक्कड़ी भाषा में। कबीर आदि सन्त कवियों की बानी में ब्रज-भाषा का जो रूप मिलता है, वह तो भाषा का खिचड़ी रूप ही कहा जा सकता है। खुरो की भाषा अवश्य सुसंस्कृत देशी-भाषा का स्वरूप सामने रखती है, लेकिन उसकी प्रामाणिकता अस्तिरग्ध नहीं कही जा सकती। लालचन्द हलवाई कृत भागवत-भाषा में भी ब्रज-भाषा का साहित्यिक रूप नहीं है। जो कोमल-कान्त-पदावली, भावानुकूल शब्द-चयन, सार्थक धलङ्कार योजना, धारावाही प्रवाह, सर्गीतात्मकता और सजीवता सूर की भाषा में है उसे देखकर तो यही कहना पड़ता है कि सूर ने ही सर्व प्रथम ब्रज-भाषा को साहित्यिक रूप दिया। सर्गीतात्मकता तो ब्रज-भाषा की थाती है। यह शौरसेनी अपभ्रंश का विकसित रूप है और बारहवीं शताब्दी से ही इसे साधु-सन्तों और संगीतज्ञों ने अपना लिया था। वैष्णव सम्प्रदाय के आचार्यों और भक्तों ने जब इस भाषा को अपनाया तो

इसकी आशातीत सफलता हुई और यह समस्त भारत की राष्ट्र-भाषा नहीं, तो धर्म-भाषा तो बन ही गई। पश्चिमी हिन्दी वाले प्रान्तों में अब भी गीतों की भाषा ब्रज-मिश्रित ही है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने अपने 'हिन्दी-साहित्य के इतिहास' में लिखा है—

'यहाँ इस बात की ओर ध्यान दिला देना आवश्यक प्रतीत होता है कि 'काव्य-भाषा' का ठाँचा अधिकतर शीरसेनी या पुरानी हिन्दी का ही बहुत काल से चला आता था। जिन पश्चिमी प्रदेशों की बोलचाल खड़ी होती थी, उनमें भी जनता के बीच प्रचलित पद्यों, तुकबन्दियों आदि की भाषा ब्रज-भाषा की ओर झुकी रहती थी। अब भी यह बात पाई जाती है। इसी से सुसरो की हिन्दी रचनाओं में भी दो प्रकार की भाषा पाई जाती है। ठेठ खड़ी बोलचाल, पहेलियों और दो सखुनों में ही मिलती है, यद्यपि उनमें भी कहीं-कहीं ब्रज-भाषा की झलक है, पर गीतों और दोहों की भाषा ब्रज या मुन्न-प्रचलित काव्य-भाषा ही है।''

परन्तु खेद है कि ब्रज-भाषा के विकास पर अभी तक हिन्दी-विद्वानों की दृष्टि नहीं गई है और न ब्रज-भाषा के सम्बन्ध में कोई प्राचीन पुस्तक ही उपलब्ध है। ब्रज-भाषा के साहित्य के इतिहास की भी आवश्यकता अभी बनी हुई है। आधुनिक विद्वानों में डा० धीरेन्द्र वर्मा ने 'ब्रज की भाषा' नामक एक पुस्तक फ्रेञ्च भाषा में लिखी थी, किन्तु उनके पश्चात् भाषा-सम्बन्धी कोई वैज्ञानिक कार्य नहीं हुआ है। कहा जाता है कि शाहजहाँ के समय में 'सुन्दर' नाम के किसी विद्वान् ने ब्रज-भाषा पर एक पुस्तक लिखी थी, किन्तु वह अभी तक हमें देखने की नहीं मिली है। डा० दीनदयालु जी से पता चला है कि उसकी एक प्रति किसी म्यूजियम में सुरक्षित है। ब्रज-भाषा के सम्बन्ध में एक और पुस्तक प्राप्त है, जो मिर्जा लॉ ने सन् १६७६ में लिखी थी और जिसका सम्पादन सन् १९३५ ई० में श्री जियाउद्दीन ने "A Grammar of the Brij Bhakha" नाम से किया है। यह पुस्तक 'विश्व-भारती' से प्रकाशित भी हो चुकी है। इस पुस्तक का नाम फारसी में 'तुहफतुए-हिन्द' है। इस पुस्तक का सबसे पहले हवाला सन् १७२४ में 'सर विलियम जोन्स' ने अपने लेख 'On the Musical Modes of the Hindus' में दिया है। इस पुस्तक की पाण्डुलिपि इण्डिया ऑफिस के पुस्तकालय में सुरक्षित है। यह पुस्तक कई दृष्टिकोणों से बड़ी महत्त्वपूर्ण है। इसमें हिन्दी-साहित्य की कई शाखाओं पर विचार किया गया है। इसके प्रतिरिक्त जब फारसी के प्रभाव से उर्दू-भाषा फारसीमय होने लगी तो मिर्जा लॉ ने प्रचलित हिन्दी ग्रन्थवा भाषा को इन पुस्तक के द्वारा मुसलमानों के अधिक निकट लाने का प्रयत्न किया और भाषा-साहित्य के ग्रन्थयन का साधन प्रस्तुत किया। इस पुस्तक में जो शब्दकोष दिया है, उसमें प्रायः बोलचाल के शब्दों की ही अधिकता है। भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी यह पुस्तक बड़े महत्त्व की है, क्योंकि इसमें हिन्दी, अरबी और फारसी वर्णों का तुलनात्मक उच्चारण भी दिया है। जहाँ तक हो सका है, हिन्दी के शब्दों का सही उच्चारण देने का प्रयास किया है। इस पुस्तक में 'हिन्दी' और 'भाषा' दोनों शब्दों को पर्याय माना है। जबकि प्रागे चलकर इत्याग्रल्ला लॉ ने अपनी 'रानी केतकी की कहानी' में 'हिन्दवी' और 'भाषा' शब्दों का भिन्न अर्थ में प्रयोग किया है। 'भाषा' का अर्थ निश्चित करते हुए

१ हिन्दी साहित्य का इतिहास (रामचन्द्र शुक्ल) १४५४

मिर्जा खाँ कहते हैं कि 'भाखा' विशेष रूप से ब्रज प्रान्त और उसके आसपास की बोली है। एक दूसरे स्थल पर ग्वालियर और चैदवार जिलो को भी भाखा के प्रान्त माना है।¹

गंगा और यमुना के दोआब की भाषा को उसने प्रभावशाली भाषा कहा है और चूँकि वह भाखा को ही प्रभावशाली मानता था, इसलिये ब्रज-भाखा का प्रसार दोआब मे भी काफी दूर तक था। सगीत वाले पाठ में उसने पजाबी, राजपूती, खेरावादी, गुजराती का उल्लेख किया है और भाखा मे प्राकृत और सस्कृत को छोडकर प्रायः सभी बोलियों का समावेश बताया है। प्राकृत की उत्पत्ति भी भाखा और सस्कृत के मेल से बताई है। मिर्जा खाँ ने भाखा को ही सगीत के उपयुक्त बताया है और उसे कवियों और सभ्य मनुष्यों की भाषा कहा है। डा० ग्रियर्सन ने लिखा है

"The Hindi poetry in the Western Hindi language is almost all in Brijbhakha."²

सगीत के विषय मे भी इस पुस्तक मे विस्तार से लिखा गया है और छन्दो का भी विस्तृत विवेचन किया गया है। सबसे पहले ७५ मात्रिक छन्द सोदाहरण प्रस्तुत किये गए हैं। फिर छप्पय छन्दो के ७१ भेद और वर्णिक छन्दो के १२१ भेद बताये हैं, अन्त में सस्कृत के आठ छन्द और हिन्दी के १४ नवीन छन्दो की विवेचना है। लेखक ने अपने हिन्दी-कोप में तीन हजार शब्द दिये हैं।

इस प्रकार यह पुस्तक भूमिका के अतिरिक्त छ अध्यायो में लिखी गई है और दूसरे भाग में हिन्दी-शब्दकोप के साथ भाखा के व्याकरण पर विचार किया गया, जिसमें दस अध्याय हैं। ब्रज-भाषा की दृष्टि से यह पुस्तक बडे महत्व की है। जैसा कि डा० ग्रियर्सन ने लिखा है

"I am not aware of any other earlier attempt at a grammar of the Hindi or Hindustani language other than that of Mirza Khan's John Joshua Katelaer wrote his grammar of the Hindustani in about 1715 A. D, which was Published by David Millus in 1743 A. D Lalluji Lal of Agra (1803 A. D) is mentioned by Sir A. G Grierson as the author of a grammar, entitled Masadir-i-Bhakha Mirza Khan's Dictionary is again the first attempt at anything like a dictionary of the Hindi language. The dictionary of the Hindustani language by Fraciscus M Turonesis, referred

1 Candwar, Chandwar, Janwar is a district 25 miles east of Agra on the route from Mathura to Etawa, on the river Jamna, and is mostly occupied by Cauban tribes (Jarrat's Ain-i-Akbari, II p 183)

2 The Indian antiquary for January, 1903, Page 16.

to by J. C Amadutinus, was written in 1704 A. D., regarding which he says that it could be seen in the Propaganda Library of Rome till 1761 A. D. Daya Ram Tripathi wrote a dictionary of Hindi in about 1741 A. D.¹

ब्रजभाषा-व्याकरण की कमीटी पर सूर की भाषा खरी नहीं उतरती, क्योंकि उन्होंने ब्रजभाषा के ही शब्दों को नहीं तोडा-मरोडा, प्रत्युत अन्य भाषाओं के शब्दों को भी अपन अनुकूल बनाने की चेष्टा की है, इसीलिये इनकी भाषा शुद्ध परिभाषित भाषा नहीं कही जा सकती। यद्यपि इन भाषा का पूर्णरूप से परिष्कार रीतिकालीन कवियों ने किया, तथापि बोलचाल की भाषा को साहित्यिक रूप देने का सूर का प्रयत्न नितान्त मराहनीय है। सस्कृत के तत्सम और तद्भव शब्दों से तो उनकी भाषा का ढाँचा बनने में सहायता मिली ही है, अन्य देशी भाषाओं और अरबी-फारसी आदि विदेशी भाषाओं के शब्दों का भी महत्वपूर्ण योग है। इस प्रकार चलती हुई ब्रजभाषा को व्यापक और प्रभावशाली बनाने का स्तुत्य कार्य सूर ने ही सबसे पहले किया। भावानुकूल भाषा का प्रयोग करना ही अच्छे कवि की पहली विशेषता होती है, जिसके दर्शन सूरदास में नश्यते होते हैं। उनकी भाषा प्राय और परिस्थिति के अनुकूल ही है। हाँ, जहाँ कहीं विशेष राग-रागिनियों की तुल्यवन्दी में उन्होंने शब्दों की तोडा-मरोडा की है, वहाँ अवश्य कुछ लटक जाती है, परन्तु ऐसे स्थल बहुत अधिक नहीं हैं। प्राय अत्यानुप्रास के लोभ में ही तोडा-मरोडा की गई है। विनय तथा भक्ति-सिद्धान्त-प्रतिपादन के पदों में सस्कृत के तत्सम और तद्भव शब्दों का ही अधिक प्रयोग हुआ है, रूप-चित्रण और प्राकृतिक दृश्यों के वर्णन में भी ऐसे ही शब्दों का प्राचुर्य है। सस्कृत के तत्सम शब्दों में यह बात लक्ष्य करने की है कि उन्होंने उन शब्दों को ब्रजभाषा की ध्वनि के अनुकूल ही बना दिया है। सस्कृत के कर्णकट्टु शब्दों में ब्रजभाषा के उच्चारण के आधार पर यदिकञ्चित् परिवर्तन कर उनमें उन्होंने माधुर्य लाने का प्रयास किया है। उनकी भाषा में तत्सम शब्दों की अपेक्षा तद्भव शब्दों का आधिक्य है, और कहीं-कहीं तो मूल तद्भव शब्दों से ही नये शब्द भी गढ़ लिये गए हैं। संस्कृत की तत्सम व तद्भव पदावली के अतिरिक्त लड़ी-पौली, अवधी, बुन्देलखण्डों और पञ्जाबी के शब्दों की भी कमी नहीं है। अवधी भाषा की सम्बन्ध-मूचक विभक्तियों को देखकर कभी-कभी तो सूर के पदों की पाठ-मुद्रि में भी गन्देह होने लगता है।

देशी भाषाओं के अतिरिक्त अरबी, फारसी के भी शब्दों का प्रयोग सूर की भाषा में पर्याप्त अधिकता के साथ हुआ है, परन्तु उन्होंने उन शब्दों को उसके मौलिक रूप में प्रयुक्त न करके प्रचलित रूप में ही प्रयुक्त किया है। मुसलमान सम्पर्क के कारण देशी भाषाओं में अनेक मुसलमानी शब्दों का प्रवेश हो गया था और उन-नाधारण द्वारा वे अपना भी लिये गए थे। यह प्रक्रिया शताब्दियों तक चलती रही। प्राय भी पश्चिमी हिन्दी के जिनो में अरबी-फारसी के शब्दों का रचना बाहुल्य है कि उनका एक अलग कोष बनाया जा सकता है, परन्तु ध्वनि आदि की दृष्टि से वे अपना रूपा बदलकर हिन्दी-शब्दों में रतने पुनर्जित

1 The Modern Vernacular Literature of Hindoostan P. 101, 103, 75 and 76,

The Indian Antiquary for January 1903 P. 19

गये हैं कि साधारणतया विदेशी प्रतीत ही नहीं होते । ऐसे शब्दों का तो सूर ने खुलकर प्रयोग किया ही है; साथ ही साथ और भी नवीन शब्दों को अपनी भाषा के संचि में ढालकर ग्रहण किया है । सूर की भाषा-विषयक यह उदारता ब्रजभाषा को समृद्धिशालिनी और प्रभावशालिनी बनाने में बड़ी सहायक सिद्ध हुई । कुछ विदेशी शब्दों को तो उन्होंने नामघातु बनाकर प्रयुक्त किया है । अन्य देशी और विदेशी भाषाओं के शब्दों को सख्या सूर-साहित्य में प्रचुर मात्रा में मिलती है ।

सूर की भाषा में लोकोक्तियों और मुहावरों का भी प्रचुर प्रयोग हुआ है । लोकोक्तियों और मुहावरों द्वारा भाषा की व्यञ्जनाशक्ति कितनी बढ़ जाती है और साथ ही साथ सजीवता और प्रभावोत्पादकता भी आ जाती है, वह सब जानते हैं । किसी भाव की हृदय पर ठीक-ठीक छाप विठाने के लिये मुहावरे अपना जोड़ नहीं रखते और जन-साधारण में प्रयुक्त लोकोक्तियाँ किसी अनुभव-विशेष के स्पष्टीकरण में रामबाण हैं । कहना न होगा, सूरदास जी ने दोनों का ही आश्रय लिया है और एक-एक मुहावरे अथवा लोकोक्ति द्वारा वह प्रभाव उत्पन्न कर दिया है, जो कई-कई पदों से भी सम्भव नहीं ।

डा० दीनदयालु गुप्त के निर्देशन में 'ब्रजभाषा-सूर-काण्ड' लिखा जा रहा है, जिसके चार खण्ड लिखे जा चुके हैं । ब्रजभाषा की दृष्टि से यह कार्य महत्त्वपूर्ण है । डा० ब्रजेश्वर वर्मा ने भी अपने 'सूरदास' में 'सूरसागर' में प्रयुक्त देशी, तथा विदेशी शब्दों की सूची दी है, परन्तु इस क्षेत्र में पुथक रूप से विस्तृत कार्य की आवश्यकता है । यहाँ हम 'सूरसागर' में प्रयुक्त कुछ शब्दों की वानगी प्रस्तुत करते हैं । सुविधा के लिये प्रत्येक शब्द के आगे उस पद की सख्या भी दे दी गई है, जिसमें उस शब्द का प्रयोग हुआ है । यह पद-संख्या नागरी प्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित 'सूरसागर' के अनुसार है

तत्सम शब्द

अहिपति (२६) अगीकार (३८) अम्बुज (४१) अधोमुख (५७) अनायास (१०५)
 अभिराम (४६६) अजिर (४६६) अपरिमित (४७०) अभिलाष (५१४) अवज्ञा (५२३)
 अवली (७२६) अनुभवति (१०६) आमिष (१०२) आयुष (३२१) आविर्भाव (४५६)
 आयुष (६२३) इन्दीवर (२४३१) कालिमा (५८) करभ (६६) कामना-कानन (१८७)
 कमल-दल-लोचन (२५०) कलत्र (३६८) कलेवर (४४०) कौतुक (६३३) कुन्तल (७७२)
 कोविद (७७२) कनीनिका (६८२) क्वासि (३०७०) खगपति (२५५) गृह (४) ग्राह (२१)
 गह्वर (४८३) चिबुक (७२४) जलज (७१६) डिम्भ (७३५) तनया (३१) दारा (८०)
 दाहक (१६३) दम्पति (७१६) निरालम्ब (२) नासिका (७७) नारिकेल (७८) नृपति (२२७)
 प्रहारी (३१) पतित-पावन (१२८) पुनीत (४५६) पिनाक (४७२) प्रतीति (४८६) पन्नग
 (५०८) परिवेश (२४१४) भगिनी (१७३) मनोरथ (६०) मार (२२६) मम (२४६) महाबल
 (२५४) मुकुलित (३०७) रसना (३५६) राका (२१०) रुचिर (६६१) रजनीचर (८१७)
 वसुधा (४४०) समर (२७८) सरसिज (४५५) सघात (५२१) सकुचित (६८३) सत्वर
 (३७८६) सायक (२६) हाटक (७६६) आहि-आहि (२४६)

अनेक तत्सम शब्दों के उच्चारण की कठिनता को स्वर्भक्ति अथवा कुछ अन्य ध्वनि परिवर्तनों से दूर किया गया । ऐसे शब्दों को अर्ध-तत्सम कह सकते हैं । सूर की भाषा में इस प्रकार के शब्दों की भी बहुत बड़ी संख्या है । यथा .

अंबोधि (१५५) अणजस (२०३) अग्रित (२४२) अमुमान (४५३) आरत (२५१)
 कलेस (२५३) कृष्णा (२८५) गनिका (१६०) घिरत (२६०) जनम (२०८) जोजन (५१६)
 तीरथ (२०८) तदुल (२६७) दुरवामा (१८) पुस्चली (१०४) परतीति (१३४) पदुम (२३०)
 प्रापत (४४८) पारपद (४५६) परभात (५२७) परमोधत (११७८) तूनीर (४८८)
 निस्वै (२५७) विस्वाम (५७) विरथ (३२६) भच्छि (१४०) निनुमार (११३८) भरमत
 (५२०) मरजाद (५३७) मरकट (३३२) विसकर्मा (६५८) स्वारथ (५) लवन (२१) मूहर
 (४१) स्वान (४१) सरवस (६४) सुमृति (१८७) सांति (२३०) सुरसरि (२७४) समरपे
 (४५१) सृग (४४३) साच्छात् (२८४) सुरूप (२८४) हरता (२१५) ।

परन्तु सूर के काव्य का सौन्दर्य बहुत कुछ तद्भव शब्दों के ऊपर है। व्रज-भाषा के
 स्वाभाविक माधुर्य ने सूर की भाषा को अत्यंत मधुर बना दिया है। उनके काव्य का ठाँचा
 तद्भव शब्दों से ही बना हुआ है। विशेषकर भ्रमरगीत में, गोपियों की सहज व्यंग्यात्मक उक्तियों
 में भाषा की सरलता और सरसता पराकाष्ठा को पहुँच गई है—

तद्भव

अँवरा (६६४) अणमरी (६३२) अणलहते (३२६) अणभावत (६४६) ग्राहि (४८६)
 उचाढ़ी (१३५४) आक्षर (६५८) अटारी (५४४) अौसर (४०) उद्यग (६०६) काठ (४८६)
 कुखेन (२६) काँदी (६४५) कापरा (६५८) कोलि (६२२) केहरि (५०२) कोरा कौड (६७१)
 कोह (६७१) खभ (३२) खई (२६६) खिन (५०६) गुमाई (३) घरनी (५१७) चवाई (१००)
 चकचौधी (१३६२) छहियाँ (४६३) जुगति (२) जदपि (२१०) जोति (२१०) जोभ (५२३)
 हटो (२३६) तिय (२०३) तरुनाई (३२६) तमचुर (८२०) डोठ (५४०) दूव (६३७) दीठि
 (८१८) बार (६३६) यनु (६४८) पाइतरी (२६८) परसना (२६५) पनहियाँ (४६३) पयान
 (४७७) पलारना (४८५) पाँवरी (४६८) टून (४८१) वियो (३८) बूडत (६२) बीता (२६१)
 वनिज (३१०) वीनऊँ (६१८) विगाहन (८११) भाँडी (१४६) भोडू (१८६) भूँजव
 (४८३) भौन (६६८) भुवाल (६२२) मूठि (४५५) मसान (३७८६) विनम (५५६) बीटर
 (६६६) लच्छा (८) लूला (१८६) साँवरी (५) सियार (४१) सीवाँ (२२६) मराम
 (२२६) मोत (२५६) वछल (२६७) सेज्या (२६८) सतिभाए (२८६) तजनी (४८८)
 गोध (५०६) राकस (५२३) सरिस (५२७) साँक (६१३) सकात (८१४) निकहरँ (६८५)
 विज्जु (७००) लिलार (६४२) मोल (२८१०) मूसे (२५४६) ।

इनके अतिरिक्त अति-प्रचलित ग्रामीण शब्दों का प्रयोग भी सूरदास ने बहुलता के
 साथ किया है। कुछ ग्रामीण शब्द ऐसे भी हैं, जिनका प्रयोग अत्र या तो होता ही नहीं, या
 विरल रूप में होता है। कुछ प्रचलित शब्द ये हैं

घोचट (६) करतूति (४६४) करनी (२८६८) चुनुग (१६६) स्वाम (२०२) गचेरँ
 (२०६) मोषट (२०८०) एँडावत (८६०) घोच (६७८) गोठियाँ (७६६) चिरिया (२३४)
 चुटिया (७८०) चुचकारे (८०१) भुगियाँ (२४४) उहूकावे (२३३) गटे (५४०) डोरना
 (२८४) टूकटूक (६०३) टकटोरत (७६२) इकी (३४६६) तलपेली (२५८३) धुगधुगि
 (७६२) नेरँ (२०६) नौषा=नाई (७६८) जगडाइ (६०) विरियाँ (१८८) गणोटी
 (८५०) घोहनी (२०८२) विगोवं (२८४६) भनकत (५७३) मूट (७) मोट (१८८) माँडी
 (२४३४) लठमाँडी (१८६) लाहा (३१०) सासना (३८) साँज (१३०) सटिया (१६२) ।

हैं—भूपनसिया=सिया का भूपण, सूकसीपज, अर्थात्—मोतियो की माला। पेला (२५६१) बोरी (२५५६) आदि गुजराती और भहरना (२५३८) आदि बुन्देली शब्द भी जहाँ-तहाँ मिल जाते हैं। तत्सम, अर्द्ध-तत्सम, विदेशी और ग्राम्य-विशेषण शब्दों का निम्नलिखित पद में एक साथ प्रयोग हुआ है

प्रभु जु हों तो महा अघर्मी ।

अपत, उतार, अभागी, कामी, विपयी, निपट कुकर्मी ।

घाती, कुटिल, ढीठ, अति श्लोधी, कपटी, कुमति, जुलाई ।

श्रीगुन की कछु सोच न संका, बडो दुष्ट, अन्यायी ।

बटपारी, ठग, चोर, उचक्का, गाँठकटा, लठवाँसी ।

चंचल, चपल, चबाइ, चौपटा, लिये मोह की फाँसी ।

चुगुल, ज्वारि, निर्दय, अपराधी, झूठी, खोटो-खूटा ।

लोभी, लौंद, मुकरवा, भगरू, बडो पढँलो, लूटा ।

लपट, घूत, पूत दमरी कौ, कोडी कोडी जोरें ।

कृपन, सूम नहिं खाइ खवावें, खाइ मारि कं औरें ।

लगर ढीठ, गुमानी, टूँडक, महा मसखरा रूखा ।

मचला, अकलै-मूल, पातरो, खाँउ-खाँउ करै भूखा ।

निघंन, नीच, कुलज, दुवुँडी, भौँदू नित कौ रोऊ ।

तृष्णा हाथ पसारे निसदिन, पेट भरे पर सोऊ ।

बात बनावन कौ है नीकी, बचन-रचन समुझावें ।

खाद-अखाद न छाँडें अब लौं सब में साधु कहावें ।

महा कठोर, सुन्न हिरदे कौ, दोष देन कौं नीकी ।

बडो कृतघ्नी और निकम्मा, वेघन, राँकौ फीकौ ।

महामत्त बुधि-बल कौ हीनौ, देखि करै अघेरा ।

बमनहिं खाइ, खाइ सो डारै, भाषा कहि-कहि टेरा ।

मूक, निन्द, निगोडा, भौँडा, कायर काम बनावें ।

कलहा, कुष्ठी, मूप रोगी अरु काहूँ नैकु न भावें ।

पर-निन्दक, परघन कौ द्रोही पर ततापनि बोरी ।

श्रीगुन और बहुत हैं मोमें कहाँ सूर में थोरी ।^१

यह जहाँ-तहाँ से एकत्र किये हुए शब्द-सूत्रों का वाग्जाल नहीं है, दैन्य की पुनीत अनुभूति में भक्त-कवि के अन्त करण से उमड़कर फूट निकलने वाली भाव-धारा है, जिसे किसी एक सकीर्ण दिङ्मागं में आबद्ध होकर प्रवाहित होने के लिये बाध्य नहीं किया जा सकता, अपितु जो अपनी व्यापकता में चारों ओर अपना रास्ता बनाती हुई चलती है। केवल किसी एक ही प्रकार के शब्दों के प्रयोग का आग्रह न कर, सचमुच सूर ने अपनी भाषा

को एकदेशीय भयवा पगु होने से बचा लिया है। हमारे भाव-सत्राट् कवि ने मनोदशा-विशेष के चित्रण में भाषा को भाव के समानान्तर लाने के लिये स्तुर्य प्रयाम किया है। भाषा को प्रवाह और प्रभाव प्रदान करने वाली मिली-जुली मन्दावली उमो प्रयास का एक मङ्ग और मूर की उस समन्वयवादी प्रवृत्ति का प्रतीक है, जिसका स्पष्ट प्रस्फुटन 'हरिहर सकर नमोनम.'^१ वाले पद में हुआ है।

मुहावरे और लोकोक्तियाँ

भाषा को प्रोढ़ता प्रदान करने में मुहावरे और लोकोक्तियों का कितना हाव है, यह बताने की आवश्यकता नहीं। इन सीधी और सरल उक्तियों में मानव-समाज का चिरकाल का अनुभव संचित है, इनका आधार मनोवैज्ञानिक है, अतएव देश और काल की सीमा से ये परे हैं और मानव माय के हृदय को समान रूप से स्पर्श करने की क्षमता रखती हैं। आश्चर्य होता है उस अन्धे कवि की सूक्ष्मदक्षिणा, दूरदक्षिणा और विस्तृत निरीक्षण पर, जिसने अपनी शब्दावली में अनेक सूक्ति-रत्नों को गुँवकर बाणों का अपूर्व शृङ्गार किया है। चुर द्वारा प्रयुक्त कुछ मुहावरे और लोकोक्तियाँ यहाँ दिये जाते हैं

मुहावरे

अँगुरी गहूत गह्यो जिहि पहुँची (१९२३) अपने ही सिर लानना (२४६६) अपनी सी करना (२९६८) भाँति घूर सी दीन्ही (१३१२) भाँव बरसना (३८२७) भाँवि बरति है मेरी (४१४६) इतनी कहा गाँठि को लागत (३१८८) उपजे ओछे नद्य के (३०१४) उनहि हाथ कर पाज (१५१३) एकहु अग न काँची (१६४८) एक बात की बीस बनाई (३२५०) एक जल के तोरे (४२१३) ओछे वासन (२९३०) कर मीडे सहचरि पछिताई (१३६६) कछु मूँड पड़ि परज्यो (२९६५) कैसे मन दें वंसी (१८७७) एक दुख दूजे हाँसी (४६६१)।

गाडे दिन के मीत (३१) गुँगे गुर की रसा गई हूँ (३१४७) गगन में रूप गोदना (४२१८) मेरे की दूय होना (४६०७) जाति-पाँति उषटना (१९५३) ज्योन्वो करि (२८७६) जिय में मूल रही (३९१७) जन्म विगाटना (३९५६) जरे पर जारत (४५२१) भसत रहत दिन-राती (४२९९) चाम के दाम चलावत तुम तो (६६५४) घर के चोर (२८८७)।

टाँका न लगना (११३) ठगमुरी साई (१९१९) ठगोरी लार्दे (२६८९) कहा ठगो भी टाजे (३०३३) डोन बजाइ ठगो (३८८३) ठग मोदक होना (४०१६)।

तारे गिनना (३९२७) तेरो कल्यो पवन को भुस नयो (४१५८) तिनका तोउकर गलना (२७५२) दई परयो (१२१३) दई की घाली (१६२१) डँ कौड़ो के (३८७२) देत जरे पर लोन (४१४०) नाच नचाना (४२) नैन लगना (२०७५) नन्द महर की कानि करत हौं, ननु करती महमानी (२०९७) ना जानो किहि वाट तरे री (२९१२) निपट रई को सोयो (४१५८) घुरही ते गाटो लायो है (४५८३)।

१. सूरसागर (सभा) ६२ ७=६

पाठ पढ़ाना (१६०६) पोच करना (२४४६) पीछे-पीछे फिरना (२६६२) पराए होना (३०११) पलक न पडना (३८६५) पैंडे पडना (४२३३) फिरत घतूरा खाए (४६५८) फूटि गई तव चारचौं (१०१) वदति नहि काहू (१८५६) बातें गढि-गढि बानत (२६२८) बोहित के काग (२६३०) बारह बाने (४१३८) भयौ हाथ पाथरतर का (२५३४) नैना भये बजाइ गुलाम (२८५७) भाँवरि सी परि फिरें (२६२१) भौह तानना (२६२८) भुस पर की भीति (३८०२) मनो गढे दोउ एकहि सांचे (४२०७) मनमानी कहना (४१३६) महमानी कछु खाते (४१३४) मूठ मारना (३६५६) मन की मन ही माँक रही (३८६८) मरत लोचन प्यास (३८४६) मूर्छाहि पकरि अकरतौ (२०३) मूर्छाहि ताव दिखायी (३०१) मीठी-खाटी कहना (८७२) मुहँ सम्हार तू बोलत नाहीं (११५५) मूँड चढ़ाना (१८८८) मामी पीना (२१०६) मिली दूध ज्यो पानी (२५१६) मन मिलना (२६१८) मधु तोरे की माखी (३७७८) बाल खसना (३७) ।

रग भुलाने (१६२२) लीक खीचकर कहना (२५१५) लेन न देन (२८६६) रतन छोरि दियौ माटी (४२१३) सीस चढा लेना (२४८६) हस काग का सग भयो (४०३६) लाम्बी मेल दई है तुमकों (४१५८) मन तो रह्यो पपि सूरज प्रभु माटी रही धरी (३८६८) कौ हँ नाव चढ़त हैं (१६०५) मुझी डोर ज्यो तोरी (३६७६) ।

लोकोक्तियाँ

अपने स्वारथ के सब कोऊ (४५६३) अपनी दूध छाँडि को पीचें, खार कूप को वारी (४५८३) इतकी भई न उतकी सजनी (२६३५) एक आँधरी हिय की फूटी दौरत पहिरि खराऊँ (४७४४) ओछोई इतरात (१८८६) कचन खोइ, काँच लँ आए (३१२६) काटहु शम्ब बवूर लगावहु, चन्दन की करि वारि (४५२७) कहा कथत मासी के आगे, जानत नानी नानन (४५६४) गढी जारी विधना की, जैसी तैसी ताहि (१८६७) खाटी मही कहा रुचि मानें, सूर खवैया घी कौ (४४७६) काकी भूख गई मन लाहू (४४७६) ।

जाके हाथ पेढ, फल ताको (१६५१) जाको मन मानत है जासौं, सो तहँ ही सुख मानें (१६२२) जो बुनिये, सोई पुनि बुनिये (२४०३) जो छोटी तेई है खोटी (२६६६) जोइ लीजँ सोई है अपनी (२८८३) जाकी बान परी सखि जैसी सो तहि टेक रह्यो (२६३२) जूठे खँये मीठे कारन (२६५६) जोवन रूप दिवस दस ही के (३२१०) जाहि लगँ सोई पँ जानें (३६५५) ज्यो ऊजर खेरे की पुतरी को पूजँ को मानें (४६६२) जैसे बास बसत है कोऊ तैमी होत समयानो (४६४५) जे भयभीत होहिँ सग देखे क्योजव छुवाहि अहि कारो (४३६०) जल बूडत श्रवलम्ब फेन को (४२३६) ताको कहा परेखौ कीजँ जानें द्याद्य न दूधौ (४५०८) तुमसो प्रेमकथा का कहिबौ मनो काटिबौ घास (४५७८) दियौ अपनी लहै सोहि (२४४६) धान का गाँव पयार तै जानो (४२१८) घोखे ही बिरवा लगाइ कै काटत नाहि बहोरो (४५६२) नीर नारी नीचे ही कौ चलै जैसे घाय (१८८६) ।

मारो कौ मारत हैं बडे लोग भाई (२६२१) बाजी ताँति राग हम वृक्षों (४२६७) वंद धागँ भेद कैसे (४४८३) लौंडी की डौंडी जगबाजी (४२७०) लेवा देई धराधरि में है कौन रक कौ भूप (४३८७) मुरी के पातन के बदलै को मुक्ताहल दई (४२८२) प्रेम कथा सोई पँ जानें जापै बीती होई (४१६०) कही कौन पँ कहँ कनुका जिन हठि भुसो पछोरी (४१७१) ।

की भाँति व्याप्त रहते हैं तथा प्रत्येक प्रकार के ज्ञान के मूल कारण होते हैं। भाव प्रत्येक व्यक्ति के अन्तस् का एक धर्म हैं, इसलिये वर्णानातीत हैं और केवल अनुभवगम्य हैं।

इन भावों की सख्या भी अनन्त है। फिर भी विशिष्ट-विशिष्ट लक्ष्यों को दृष्टिकोण में रखकर विचार करने से हम उन्हें तीन श्रेणियों में विभाजित कर सकते हैं—इन्द्रिय-जन्य, प्रज्ञात्मक और गुणात्मक। इन्द्रिय-जन्य भाव—इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान से उत्पन्न होते हैं। किसी मधुर फल के आस्वादन से हमें सुख की उपलब्धि होती है और कटुफल-भक्षण से दुःख की। प्रज्ञात्मक भाव—वर्तमान, भूत या भविष्यत् के अनुभव के आधार पर इन्द्रिय-जन्य भावों को उद्दीप्त करते हैं। हमारे हाथ के कटने से उत्पन्न हुआ शारीरिक दुःख भावी कार्यों के अवरोध-विषयक निश्चय से उद्भूत मानसिक दुःख से युक्त होकर और भी अधिक हो जाता है। भाव किसी स्थूल वस्तु के सम्बन्ध से प्रकट होते हैं। जिस वस्तु से ये अभिव्यक्त होते हैं, उसे विभाव कहते हैं, जो दो प्रकार के होते हैं—आलम्बन और उद्दीपन। आलम्बन-विभाव वे होते हैं, जो मन में किसी चित्र का उदय करते हैं तथा कल्पना की सहायता से उपस्थित होते हैं। उद्बुद्ध भावों को उद्दीप्त करने वाले विभाव उद्दीपन-विभाव कहलाते हैं।

गम्भीरता की मात्रा की दृष्टि से भाव दो प्रकार के होते हैं—संचारी-भाव और स्थायी-भाव। संचारी-भाव वे होते हैं, जो तरङ्गों के सदृश उठ-उठकर तनिक-सी देर में विलीन हो जाते हैं, परन्तु जो भाव रसास्वादन पर्यन्त मन में ठहरते हैं, उन्हें स्थायी-भाव कहा जाता है। संचारी-भाव स्थायी-भाव के पोषक के रूप में ही आ सकते हैं, उससे बढकर नहीं हो सकते। वे स्थायी-भाव के रूप में ही मिल जाते हैं और इस तादृश्य के लिये स्थायी-भाव ही मूल सामग्री उपस्थित करता है।

संचारी-भावों की सख्या संस्कृत आचार्यों ने ३३ मानी है। देव ने 'छल' को भी संचारियों में गिनकर यह सख्या ३४ तक बढाई। स्थायी-भावों की सख्या भरत ने ८ मानी है, जिनका उल्लेख मम्मट ने अपने 'काव्य-प्रकाश' में इस प्रकार किया है—

रतिर्हासश्च शोकश्च क्रोधोत्साहौ भय तथा।

जुगुप्सा विस्मयश्चेति स्थायिभावा प्रकीर्तिता ।^१

अर्थात्—रति, हास, शोक, क्रोध, उत्साह, भय, जुगुप्सा और विस्मय, स्थायी-भाव बताये गए हैं।

[१] रति—स्त्री-पुरुष के पारस्परिक दाम्पत्य प्रेम को 'रति' कहते हैं।

[२] हास—किसी की बारी, भङ्ग आदि की विकृति से जनित मानसिक उत्फुल्लता को 'हास' कहते हैं।

[३] शोक—किसी प्रियजन के अनन्त वियोग के कारण उत्पन्न व्याकुलता ही 'शोक' है।

[४] क्रोध—बहुत बढा अहित करने वाले दोषी को दण्ड देने के हेतु उत्तेजना देने वाला मनोवेग 'क्रोध' कहलाता है।

[५] उत्साह—दान, वीरता आदि के प्रसङ्ग से उसमें प्रवृत्त होने की प्रेरणा देने वाली उत्तरोत्तर उन्नतिशील मनोवृत्ति 'उत्साह' है।

[६] भय—प्रबल अनिष्ट के कारणों को देखकर मन में उत्पन्न हुई

[७] जुगुप्सा—घृणोत्पादक वस्तुओं का अवलोकन कर, उनसे दूर करने वाली वृत्ति 'जुगुप्सा' है।

[८] विस्मय—असाधारण वस्तु के अवलोकन से उत्पन्न अकहलाता है।

'काव्य-प्रकाशकार' ने निर्वेद को स्थायी-भाव मानकर नवम शांति नामक रस को मानने वाले आचार्यों का समर्थन किया है

निर्वेदस्थायिभावोऽस्ति शान्तोऽपि नवमो रसः ।^१

सूर का भाव-पक्ष

विभावो द्वारा स्थायी-भाव के उद्दीप्त होने पर आन्तरिक भावों के जो चिह्न वाह्य आकृति और चेष्टाओं के रूप में दीख पड़ते हैं, वे अनुभाव कहलाते हैं। इन स्थायी-भाव अनुभाव, विभाव और सचारी भावों के योग से रस की निष्पत्ति होती है। किम प्रकार होती है ? इस प्रकार का उत्तर विभिन्न आचार्यों ने अपने-अपने शास्त्र के ढंग पर दिया है। हमारा उद्देश्य यहाँ रस-विवेचन नहीं है। हमें तो यह कहना है कि हमारे चरित नायक सूर आचार्यों द्वारा गिनाये हुए इन भावों और अनुभावों में ही वैधकर नहीं चले। उन्होंने दाम्पत्य-रति के अतिरिक्त भगवद्विषयक रति और वात्सल्य रति को भी रस की कोटि तक पहुँचाया है। और आचार्यों द्वारा प्रतिपादित शृङ्गार रस-सम्बद्ध सञ्चारियों के अतिरिक्त अन्य कितनी ही मनोदशाओं की अभिव्यक्ति कर शृङ्गार को रस-राजत्व प्रदान किया है। यही तो सूर का सूरत्व है। यो तो कृष्ण-कथा पाँच सहस्र से भी अधिक वर्षों से अनेक वक्ताओं के मुँह से कही जाती रही है, और इस कारण पिष्टपेयित-सी प्रतीत होती है, किन्तु सूर ने उसमें अपने भावरस का सम्मिश्रण कर कल्पना के दिव्य साँचे में ढालकर उसे इतने सुन्दर रूप में जनता के सम्मुख रखा कि वह उनके आराध्य युगल की दिव्य सौन्दर्यमयी सफल प्रतिकृति प्रतीत होती है, जिसके हृदय में प्रेम की अनन्त उत्ताल तरंगें उठती हैं, पर कोलाहल नहीं होता, आँखों में वियोग के काले मेघ उमड़ते हैं, पर गर्जन नहीं होता, भावों का जमघट होता है, परन्तु ओठों में स्पन्दन नहीं होता। जहाँ आगह के साथ सकोच, आसुक्व के साथ सन्तोष, किशोर चपलता के साथ यौवन की गम्भीरता, और साधना के साथ साध का असाध्य सामञ्जस्य है।

भगवान् की शील, शक्ति और सौन्दर्य-विभूतियों में से सूर ने केवल सौन्दर्य का ही चित्रण किया है उन्होंने केवल बाल्य और यौवन से सम्बद्ध जीवन-भौकियाँ ही दिखाई हैं, तुलसी की भाँति समस्त जीवन का, विविध अवस्थाओं का और विभिन्न परिस्थितियों का चित्रण उन्होंने नहीं किया। यही कारण है कि सूर का वर्णन-विषय सीमित है, क्योंकि इन्हीं दोनों अवस्थाओं से सम्बद्ध वात्सल्य और शृङ्गार रसों की अभिव्यक्ति—बाल्य और यौवन अवस्थाओं के भावों और व्यापारों के चित्रण से ही उन्होंने सरोकार रखा है। उन्हें न समाज से कुछ मतलब था, न शोक-मर्यादा का ध्यान। जनता को उपदेश देने की सन्त कवियों वाली प्रवृत्ति भी नहीं थी। वे तो ऐकान्तिक साधक थे। उनकी मथुरा तीन लोक से न्यारी

कधी, जिसमे कृष्ण, गोपियाँ, उनकी क्रीडाएँ बाल-सुलभ चापल्य, नन्द और यशोदा का वात्सल्य, मुरली, रास, यमुना, वृन्दावन, कालिन्दी-तट के निकुञ्ज अदि ही सम्मिलित थे। प्रेम की साँकरी गली में सूर और उनके व्रजभाषा-वल्लभ श्याम के अतिरिक्त कोई अन्य समा ही कैसे सकता था। उन्होंने सखा वन कर कृष्ण की लीलाओं को साक्षात् देखा। ससार से सम्बन्ध त्याग कर ही वे प्रभु के इतने विश्वासपात्र बन सकते थे। उनके आराध्य का जीवन भी उतना सामाजिक नहीं था, जितना तुलसी के राम का। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का इस विषय में यह कथन है—

“पारिवारिक और सामाजिक जीवन के बीच हम सूर के बालकृष्ण को ही थोड़ा बहुत देखते हैं। कृष्ण के केवल बालचरित्र का प्रभाव नन्द, यशोदा आदि परिवार के लोगो और पड़ोसियों पर पड़ता दिखाई देता है। इसी बाललीला के भीतर कृष्ण का लोकपक्ष अधिकतर आया है, जैसे—कस के भेजे हुए असुरों के उत्पात से गोपो को बचाना, काली नाग को नाथकर लोगो का भय छुड़ाना। कृष्ण के चरित में जो यह थोड़ा-बहुत लोकसंग्रह दिखाई पड़ता है, उसके स्वरूप में सूर की वृत्ति लीन नहीं हुई है। जिस शक्ति से बाल्यावस्था में ऐसे प्रबल शत्रुओं का दमन किया गया, उसके उत्कर्ष का अनुरजनकारी और विस्तृत वर्णन उन्होंने नहीं किया, जिस अोज और उत्साह से तुलसीदास जी ने मारीच, ताडका, खरदूषण आदि के निपात का वर्णन किया है, उस अोज और उत्साह से सूरदास जी ने बकासुर, अघासुर और कस आदि के वध और इन्द्र के गर्व-मोचन का वर्णन नहीं किया है। कस और उसके साथी असुर भी कृष्ण के शत्रु के रूप में ही सामने आते हैं, लोक-शत्रु या लोक-पीडक के रूप में नहीं।”^१

वात यह है कि शुक्ल जी तुलसी को आदर्श मानकर काव्य को लोक-मर्यादा और लोक-मञ्जल की दृष्टि से ही देखते थे। उनका अपना निजी दृष्टिकोण था, परन्तु जैसा कि हम निवेदन कर चुके हैं, सूर व्यक्तिगत साधना के कायल थे। उन्हें शहर के अन्देशों से दुवला होना इष्ट नहीं था। इसके अतिरिक्त सूर का काव्य मुक्तक प्रगीत-काव्य है, जिसमें प्रबन्ध-काव्य के महान् कान्तार में उन्मुक्त रूप से विकसित होती हुई घटना-वल्लरियों और व्यापार-पादपों की शाखाओं के प्रसार का आतङ्कमय स्वरूप नहीं मिलता, पर नियमित भावसुमन-वाटिका के मनोहारी दृश्य की रमणीयता अवश्य मिलती है। अपने सीमित क्षेत्र में ही सूर की कला ने ऐसी कमनीय ‘कला’ का प्रदर्शन किया है कि अन्य कलाकार हेच हैं। उनकी कल्पना को उड़ने के लिये भले ही लम्बा क्षेत्र नहीं मिला है, पर वह पाठक को अपने साथ इतना ऊँचा उड़ा ले जाती है, जहाँ पहुँचकर उसे अन्य कवियों की कल्पनाएँ अत्यन्त क्षुद्र दीख पड़ती हैं। वात्सल्य और शृङ्गार के रस की जो धारा उन्होंने बहाई, उसका प्रसार जितना कम है, गम्भीरता उतनी ही अधिक है। स्वयं आचार्य शुक्ल का मत यहाँ उल्लेखनीय है —

“वात्सल्य और शृङ्गार के क्षेत्रों का जितना अधिक उद्घाटन सूर ने अपनी बन्द शाँखों से किया, उतना किसी अन्य कवि ने नहीं। इन क्षेत्रों का कोना-कोना वे भाँक आए। उक्त दोनों के प्रवर्तक रति-भाव के भीतर की जितनी मानसिक वृत्तियों और दशाओं का

१ सूरदास, (आचार्य शुक्ल) पृष्ठ १७२-१७३

अनुभव और प्रत्यक्षीकरण सूर कर सके, उतनी का और कोई नहीं। हिन्दी-साहित्य में शृंगार का रस-राजत्व यदि किसी ने पूर्णरूप से दिखाया है—तो सूर ने।”^१

वल्लभ-सम्प्रदाय में वात्सल्यासक्ति और दाम्पत्यासक्ति को बड़ा महत्त्व दिया गया है। नन्द, यशोदा और राधा के साथ अपने हृदय का तादात्म्य स्थापित कर कृष्णभक्त कवि प्रेममत्त रहते थे और फिर भला उनके हृदय के भावों को वे कैसे न निकाल लाते ? सूर ने वात्सल्य और दाम्पत्य—दोनों प्रकार की रति का बड़ा ही मर्मस्पर्शी अभिव्यजन किया है, जिसमें सयोग और वियोग—दोनों पक्षों के अनेक हृदयग्राही चित्र हैं। नन्द के घर खेलते, डोलते, नाचते कृष्ण का एक चित्र देखिये

वलि गह्वाल-रूप मुरारि ।

पाइ पैजनि रटति रन-भुन, नचावति नन्द-नारि ।

कवहुँ हरि कौं लाइ अंगुरी, चलन सिखवति ग्वारि ।

कवहुँ हृदय लगाइ हित करि, लेत अञ्चल डारि ।

कवहुँ हरि कौं चितै चूमति, कवहुँ गावति गारि ।

कवहुँ ले पाछे दुरावति, हाँ नहीं वनवारि ।

कवहुँ अंग भूपन वनावति, राइ-लोन उतारि ।

सूर सुर-नर सब मोहे, निरखि यह अनुहारि ।^२

वात्सल्य रस के समस्त तत्त्व इस पद में मिल सकते हैं। कृष्ण भालम्बन हैं, यशोदा आश्रय, कृष्ण की अनुपम छवि, रनक-भुनक पैजनियाँ वजाते हुए चलना, नाचना आदि उद्दीपन हैं। यशोदा का हरि को देखना, चूमना, अंगर में छुपाना, पीछे की ओर दुराना आदि अनुभाव हैं, और हर्ष संचारी-भाव।

एक उदाहरण और लीजिये। बालक कृष्ण मणिमय अंगन में अपने प्रतिविम्ब को पकड़ने की कोशिश में हैं। कभी वे अपनी छाँह को पकड़ना चाहते हैं और कभी किलक किलक कर अपनी दँतुलियों का सौन्दर्य दिखाते हैं। यशोदा सुत की क्रीडाओं को देख कर फूनी नहीं समाती। वह बार-बार नन्द को इस सुख में शामिल होने के लिए बुलाती हैं। नारी की मातृत्व-भावना स्वयं अकेले ही वात्सल्य का अनुभव कर सतुष्ट नहीं होती, उसकी पूर्ण सतुष्टि—वात्सल्य का पूर्ण आस्वादन—यहाँ भी पति का योग चाहती है। मातृत्व के साथ दाम्पत्य की यह सयोग-कामना नारी हृदय का गूढ रहस्य है, जिसका उद्घाटन सूक्ष्म निरीक्षण करने वाले सुकवि ही कर सकते हैं। क्षणिक हवाइयाँ छोड़ने वाले कवि-म्मन्यों के वस की यह-वात कहाँ

किलकत कान्ह घुटुइवनि आवत ।

मनिमय कनक नन्द के अंगन विम्ब पकरिवै चावत ।

कवहुँ निरखि हरि आयु छाँह कौं कर सौं पकरन चाहत ।

१ सूरदास (भाचार्य शुक्ल) पृष्ठ १३७

२ सुरसागर (मभा) पद ७३६

किलकि हँसत राजत द्वै दैतियाँ, पुनि-पुनि तिहि अवगाहत ।
 कनक भूमि पर कर-पग-छाया, यह उपमा इक राजति ।
 करि करि प्रतिपद प्रतिमनि वसुधा, कमल बँठकी साजति ।
 बालदसा सुख निरखि जसोदा, पुनि-पुनि नद बुलावति ।
 अँचरा तर लै ढाँकि सूर के प्रभु कौ दूध पियावति ।^१

सासारिक अनुभवों से दूर रहते हुए भी सूर ने सासारिक सम्बन्धों का अप्रतिम वर्णन किया है। पुरुष होकर भी वे माता के हृदय से विभूषित थे और अन्धे होते हुए भी सूक्ष्मदर्शी और दूरदृष्टा थे। माँ के हृदय की कमल-कमलताओं का निम्नलिखित पद में कितना सुन्दर स्फुरण हुआ है

जसुमति मन अभिलाप करै ।

कव मेरी लाल घुटुनि रँग, कव धरनी पगु दूँक धरै ।
 कव द्वै दाँत दूध के देखौं, कव तोतरे मुख बचन भरै ।
 कव नन्दहि बाबा कहि बोलै, कव जननी कहि मोहि ररै ।
 कव मेरी अँचरा गहि मोहन, जोइ सोइ कहि मोसो ऋगरै ।
 कव घौं तनक-तनक कछु खँहै, अपने करसौं मुखहि भरै ।
 कव हँसि बात कहैगौ मोसो, जा छवि ते दुख दूरि हरै ।^२

बच्चे के विकास के प्रति माँ के हृदय में अदम्य उत्सुकता रहती है। उसकी समस्त क्रियाएँ और भावनाएँ उसी में केन्द्रित हो जाती हैं। वह उस दिन को देखने के लिये लालायित रहती है, जब उसका लाल घुटनो चलकर उसके पास तक आने लगेगा, प्रथम बार तोतली वाणी से निकले हुए 'माँ' शब्द के माधुर्य पर वह ससार की समस्त विभूति को न्यौछावर कर सकती है। त्याग की यह भावना मातृत्व की देन है, स्वार्थ का तकाजा नहीं। वह अपने पुत्र को इसी-लिये प्यार करती है कि वह उसका पुत्र है, इन्ही भावनाओं की सुन्दर अभिव्यक्ति इस पद में हुई है। माँ का भीष्ट हृदय पुत्र के अनिष्ट की आशका से विचलित हो उठता है, वह ऐसी नौबत ही क्यों आने दे कि उसके बच्चे को किसी की नजर भी लग सके? तभी तो वह भौंह पर दिठौना लगा देती है (यदि मैथिलीशरण जी की "हेतु बन रहा था आप दीठ का दिठौना ही", उक्ति के अनुसार उसको नजर लगने की सम्भावना बढ़ ही जाय, तो माँ का क्या कुसूर है?), वह तो अपना सर्वस्व बच्चे के ऊपर वार देती है।

लालन, वारी या मुख ऊपर ।

माई मोरिहि दीठि न लागै तातँ मसि-बिन्दा दियो भूपर ।

सरबस मैं पहिले ही वारयो, नान्हीं नान्ही देंतुली दू पर ।

अब कहा करौं निछावरि सूरज, सोचति अपने लालन जू पर ।^३

१ सूरसागर (समा) पद ७२८

२ सूरसागर (समा) पद ६६४

३ वही (, ,) पद ७१०

✓ वच्चे को दूध न पीता हुआ देखकर समवयस्को के प्रति उसके 'स्पर्धा' के भाव को उद्बुद्ध कर दूध पिलाती हुई माता का चित्र देखिये

कजरी को पय पियहु लाल, जासी तेरी बेनि बढे ।

जैसे देखि और ब्रज-बालक, त्यों बल-बंस चढे ।

यह सुनि के हरि पीवन लागे, ज्यों त्यों लयौ लड़े ।^१

वच्चे के नामकरण और अन्नप्राशन आदि सस्कारों के अवसर पर माता का हृदय फूला नहीं समाता । कनछेदन में उसके हृदय में मोद के साथ धुक-धुक भी होती रहती है, उसके वच्चे को कान छिदाने में कष्ट भी तो होगा ! और जब कोन छेदे गये तो यशोदा की क्या दशा थी :

'लोचन दोऊ भरि-भरि माता कनछेदन देखत जिय मुरकी' ।^२

माँ का हृदय बड़ा ही शङ्कालु होता है । घर से निकलते ही उसके वच्चे पर न जाने क्या आपत्ति आ जाय ? छोटा-सा बालक खेलने के लिये दूर चला जाय, तो न जाने कहाँ बहक जाय ? पर वच्चे तो वच्चे होते हैं । उनकी जिद का क्या कहना ? मजबूर होकर माँ को साम छोड़कर दाम नीति का आश्रय लेना पड़ता है । देखिये, कल्पित 'हाऊ' का कृष्ण की कैसा भय दिखाया जा रहा है

✓ खेलन दूर जात कत कान्हा ।

आबु सुन्यो मैं हाऊ आयो, तुम नहि जानत नान्हा ।

इक लरिका भवहीं भजि आयो, रोवत देख्यो ताहि ।

कान तोरि वह लेत सवनि के, लरिका जानत जाहि ।^३

घर में मञ्जुल करने वाले वच्चों को खेलते देखकर जब माता-पिता का वात्सल्य उमड़ता है तो वे तन्मय हो जाते हैं, उनका वचपन लौट आता है और वे अपने आप भी वच्चे के साथ में बालक की भाँति खेलने लगते हैं, वही हार-जीत की सम्भावना से प्रेरित स्पर्धा का भाव माधुर्य का आवरण धारण करके उनके हृदय में आ बैठता है । देखिये, नन्द और यशोदा की प्रतियोगिता के कारण वेचारे कृष्ण की स्थिति 'नट के बटा' की सी हो रही है, उन्हें खिलौना ही बना लिया गया है ।

कवहुँक दौरि घुटुरुवनि लपकत, गिरत उठत पुनि धावं री ।

इतत नन्द बूलाइ लेत हैं, उतत जननि बुलावं री ।

दम्पति होड करत आपुस में, श्याम खिलौना कीन्ही री ।^४

कृष्ण कुछ बड़े होते हैं, माखन-चोरी की आदत पड़ गई, नित घर-घर कमोरी साफ होने लगी, अकेले ही नहीं, सखाओं का गिरोह भी बना लिया; खाते तो कम थे, पर बिखेरते

१ सूरसागर (सभा) पद ७६२

२ वही (,,) पद ७६८

३ वही (,,) पद ८३८

४ वही (,,) पद ७१६

बहुत थै। जब 'नित-प्रति हानि होति गोरस की' तो ब्रजनारियो के नाको दम आ गया। यशोदा से शिकायत करनी पड़ी, पर क्या यशोदा का मातृ-हृदय कृष्ण के विरुद्ध इस अभियोग को आँख मूंद कर मान लेता ? उसे यकीन आ सकता है, विशेषकर यौवन मदमाती ग्वालिनियों का।

मेरी गोपाल तनक सो, कहा करि जानै दधि की चोरी।
हाथ नचावति आवति ग्वारिनि, जीभ करै किन थोरी।
कब सीकै चढि माखन खायो, कब दधि-मटुकी फोरी।
अँगुरी करि कबहूँ नहिं चाखत, घर ही भरी कमोरी।^१

× × ×

कहै जनि ग्वारिनि झूठी बात।

कबहूँ नहिं मनमोहन मेरी, घेनु चरावत जात।
बोलत है बतियाँ तुतरौही, चलि चरननि न सकात।
कैसे करै माखन की चोरी, कत चोरी दधि खात।
देहीं लाइ तिलक केसरि कौ, जौवन-मद इतराति।
सूरज दोष देति गोविन्द कौ, गुरु लोगनि न लजाति।^२

कृष्ण का उत्साह और भी बढ़ जाता है, वे पक्के चोर बन गये। ...
रस भी तो मिलता था। अब चोरी के साथ उत्पात भी चला, जिससे ग्वालिनो की चूड़ियाँ और चोलियाँ भी तहस-नहस होने लगी। वे आती और यशोदा को अपनी खाली मटकी दिखातीं, यशोदा उन्हें मखन से भर देती, इस डर से कि कहीं कोई उसके लाल को कोसे नहीं। अपने बच्चे के अनिष्ट के विषय में किसी के द्वारा कुछ शब्दों के प्रयोग की आशङ्का-मात्र माता के हृदय को कैसा देने के लिये पर्याप्त है, तभी तो।

करि मनुहर कोसवे के डर भरि-भरि देति जसोदा मात।^३

एक दिन यशोदा को क्रोध आ ही गया। एक गोपी शिकायत कर ही रही थी कि दूसरी चोरी करते कृष्ण का हाथ पकड़ कर ही ले आई। यशोदा खीझ उठी, कृष्ण को ऊखल से पकड़ दिया और हाथ में साँटी लेकर सजा देना प्रारम्भ किया, पर क्या ग्वालिनो वास्तव में कृष्ण को सजा दिलाने आई थी ? वे यशोदा को बुरा-भला कहने लगीं। यह भी खूब रही, उन्होंने शिकायत की और वे ही अब उसे बेवकूफ बना रही हैं। यशोदा खीझ उठी, पर इस खीझ में गोपियों के प्रति अमर्ष का मूल कारण कृष्ण-विषयक वास्तव्य ही है, और साथ ही यशोदा का पश्चात्ताप और व्याकुलता भी ऋलक पद रहे हैं। सुनिने

कहन लगी अब बड़ि-बड़ि बात।

ढोटा मेरी तुमहिं बैघायी, तनकहिं माखन खात।^४

१ सरसागर (समा) पद ६११

२ वही, ,, पद ६१२

३ वही, ,, पद ६५०

४ वही, ,, पद ६७३

सीधी-सादी डेढ़ पक्ति है, न कोई वक्रोक्ति है और न अलङ्कार, पर एक-एक शब्द यशोदा के मातृ-हृदय का पूरा चित्र खींचने के लिये पर्याप्त है। 'कहन लगी अब बढि-बढ़ि बात से गोपियो की (यशोदा के अनुसार) झूठी सहानुभूति और यशोदा का उनके प्रति अमर व्यञ्जित है। 'ढोटा' शब्द से कृष्ण की अबोधता और उसके प्रति यशोदा की ममता पून पडती है।

कृष्ण को गोचारण के लिये यशोदा इसलिये भेजती है कि उनका मन बहल जाय पर जब सभी ग्वाल-बाल अपनी गायें उन्हीं से घिरवाते हैं, कृष्ण थक जाते हैं और यशोदा से बताते हैं, उसकी ममता जाग्रत हो जाती है, वह ग्वालो को गाली तक दे बैठती है। वास्तव में उसका हृदय इतना कठोर नहीं कि वह किसी का अनिष्ट चाहे। यह तो पुत्र की ममता के— उसके प्रति असीम वात्सल्य के—उफान का स्वाभाविक विकास है। वह कहती है।

मैं पठवति अपने लरिका कौं, आवैं मन बहराइ।

सूर स्वाम भेरी अति बालक, भारत ताहि रिगाइ।^१

वाल्वावस्था का बड़ा ही सुन्दर और स्वाभाविक वर्णन सूर ने किया है। बच्चों की मनोवृत्तियों, व्यापारों और चेष्टाओं का साकार और सजीव चित्रण सूरसागर में मिलता है। सूर की अन्तर्दृष्टि मानव-मानस की तह में गोता लगाकर भावरत्न लाने में बेजोड़ है। बालकों की दैनिक चर्या के सूक्ष्म भेद को, छोटे से छोटे व्यापार को और गूढ़ से गूढ़ अनुभूतियों को चित्रित करना कवि भूला नहीं। एक के बाद दूसरा चित्र इस सफाई से कवि ने दिये हैं कि उसकी चित्रपट्टी का सौन्दर्य देखते ही बन पडता है। माखन खाते हुए कृष्ण का ए धूलिघूसर चित्र देखिये:

सीमित कर नवनीत लिए।

धुदुरनि चलत रेनु-तन-मडित, मुख दधि लेप किए।

यह तो हुआ कृष्ण का वह स्वाभाविक रूप, जो उन्होंने स्वयं अपनी हरकतो से बनाया है, इससे बिल्कुल सटा हुआ उनका अलंकृत रूप भी देखिये—

अरु कपोल, लोल लोचन, गोरौचन-तिलक दिए।

लट-लटकनि मनु मत्त मधुप-गन, मादक मधुहिं पिए।

कठुला-कंठ, बज्र केहरि-नख, राजत रुचिर हिए।^२

इन दोनों स्वरूपों के समन्वय की गज्जा-जमुनी आभा से शाब्दिक चित्रकार सूर का वह चित्र कितना मनोहर हो उठा है? यह सहृदय विद्वान् स्वयं अनुभव कर सकते हैं, पर य लीजिये, ये माखन खाते हुए खीझने क्यों लगे? शायद मन के मुआफिक माखन नहीं मिल

खीझत जात माखन खात।

अरुन लोचन, भीहें टेढ़ी, वार-वार जैमात।

कवहुँ भुकि कै अलक खँचत, नैन जल भरि जात।^३

१ सूरसागर (सभा) पद ११७८

२ वही, (सभा) पद ७१७

३ वही, (,,) पद ७१८

पैरो चलने के प्रयत्न में डगमगाकर गिरते हुए कृष्ण का चित्र देखना हो, तो इधर आइये .

चलन चहुत पाइन गोपाल ।

लए लाइ अँगुरी नँदरानी, सुन्दर स्याम तमाल ।

डगमगात गिरि परत पानि पर, भुज भ्राजत नँदलाल ।^१

मथानी के घमरके के साथ कृष्ण का नृत्य दर्शनीय है । बाजे के साथ बच्चो का मन और तन दोनो नाच ही उठते हैं । सूर का यह शब्द-चित्र नृत्य की गति का भी स्पष्ट अनुभव कराता है

आनन्द सौँ दधि मयति जसोदा, धमकि मथनियाँ घुमै ।

निरतत लाल ललित मोहन, पग परत अटपटे भू मे ।^२

तथा

त्यों-त्यों मोहन नाचै ज्यो ज्यो रई घमरको होइ री ।^३

बच्चो में स्पर्धा का भाव बड़ा तीव्र होता है । वे किसी चीज में अपने हमजोलियो से पीछे नहीं रहना चाहते । एडलर के अनुसार बच्चो की यही भावना उन्हें उन्नत बनने में सहायता देती है । कृष्ण की चोटी से बलराम की चोटी बड़ी है, वे अपनी चोटी को बढ़ाना चाहते हैं । यशोदा उनकी इस प्रवृत्ति का लाभ उठाकर उन्हें चोटी बढ़ने का लोभ देकर दूध पिलाती है, क्योंकि वे वैसे दूध पीते नहीं, पर जब फिर भी चोटी न बढ़ी तो वे यशोदा से शिकायत करते हैं ।

मैया कर्बाहि बढेगी चोटी ।

कित्ती बार मोहि दूध पियत भई, यह भ्रजहूँ है छोटी ।

तू जो कहति बल की बेनी, ज्यों हूँ है लांबी-मोटी ।

काढ़त-गुहत-न्हवावत जै है, नागिन सो भुईं लोटी ।

काचौ दूध पियावति पचि-पचि, देति न माखन रोटी ।^४

और न्हाने से गुरेज/करना बच्चो की कितनी स्वाभाविक मनोवृत्ति है

जसुमति जबहि कही अन्हवावन, रोइ गए हरि लोटत री ।

तेल उबटनो लै आगै धरि, लालहि चोटत-पोटत री ।

मैं बलि जाऊँ न्हाउ जनि मोहन, कत रोवत बिनु काजै री ।^५

कभी-कभी बच्चा घतना मचलता है कि मानता ही नहीं । बाल-हठ तो पसिद्ध ही है न, क्षोभ में वह अपने वस्त्रों को भी बकोटने लगाता है । यदि कोई उसे हाथ भी लगाता है

१ सूरसागर (सभा) पद ७३२

२ वही, (,,) पद ७६५

३ वही, (,,) पद ७६६

४ वही, (,,) पद ७६३

५ वही, (,,) पद ८०४

तो वह और भी मचल कर अपनी रोदन-क्रिया को जारी रखता है, प्रसन्न होता है तो स्वयं ही अपनी मौज में आकर। बच्चे की इस मनावैज्ञानिक दशा का सूर ने सुन्दर चित्रण किया है

चचल अघर, चरन-कर चचल, मचल अँचल गहत वकोटनि ।

लेति छुडाइ महुरि कर सौं कर, दूरि भई देखति दुरि ओटनि ।^१

समवयस्कों द्वारा—विशेषतः अपने ही बड़े भाई द्वारा—चिढ़ाये जाने पर बच्चो के हृदय में जो आत्म-गौरव की भावना जागरित होती है, वह उन्हें शिकायत करने के लिये उत्तेजित करती है। बच्चे अपने सुख-दुःख की बात सबसे अधिक अपनी माता से ही कहना चाहते हैं, क्योंकि उनके लिये वही सबसे अधिक निश्चल स्नेह रखती है। यही कारण है कि जब खेल ही खेल में बलराम ने कृष्ण को मोल लिया हुआ बताया, तो कृष्ण ने भी घर आकर शिकायत की—

✓ मेया मोहि दाऊ वहुत खिभायो ।

मोसौं कहत मोल को लीन्हौं, तू जसुमति कव जायो ।

गोरे नन्द जसोदा गोरी, तू कत स्यामल गात ।

चुटकी दंदे ग्वाल नचावत, हँसत सबै मुसकात ।^२

ऐसे बच्चो के साथ न खेलना, और उनसे दूर रहने की चेष्टा करना, बाल-हृदय का स्वभाव है। बालक-हृदय स्नेह का भूखा होता है, वह उनके साथ बयो खेले, जिनसे उसे खीझ और भुँभलाहट के अतिरिक्त और कुछ नहीं मिलता—

✓ खेलत अरव मेरी जाइ वलैया ।

जबहि मोहि देखत लरिकनि-सग तवही खिभत वल भैया ।^३

खेलने में झगडते हुए बालकों के 'धोम' का कितना सुन्दर उदाहरण निम्नलिखित पद में मिलता है—

खेलन में को काको गुसैयां ।

हरि हारे जीते श्रीदामा, बरवस ही कत करत रिसैयां ।

जाति-पाति हमते वड नाही, नाही वसत तुम्हारी छैयां ।^४

बलराम तथा अन्य ग्वाल-वालो को गोचारण के हेतु जाते देखकर कृष्ण की बाल-स्वभाव-मुलभ अनुकरण की प्रवृत्ति जाग उठती है। वे स्वयं भी गोचारण के लिये जाना चाहते हैं, क्योंकि अब वे बड़े हो गये हैं—

मेया हौं गाइ चरावन जँहौं ।

तू कहि महर नन्द वावा सौं, वडौ भयो न डरेहौं ।^५

१ सूरसागर (सभा) पद ८०५

२ वही ,, पद ८३२

३ वही ,, पद ८३५

४ वही ,, पद ८६३

५ वही ,, पद १०३०

प्रकृति की सुरम्य पृष्ठ-भूमि पर गोचारण के अत्यन्त सुन्दर दृश्य सूरदास जी ने चित्रित किये हैं। ग्वाल-बालों की स्वाभाविक सरल चित्त-वृत्तियों के साथ उनके क्रिया-कलापो के भी क्रमबद्ध अनेक चित्र आपको सूरसागर में दीख पड़ेंगे। बलराम कृष्ण की गैया खुद घेरते हैं और उन्हें वन के फल तोड़-तोड़ कर देते हैं—

मैया री मोहि दाऊ टेरत ।

मोको वन-फल तोरि देत हैं, आपुन गैयन घेरत ।

और ग्वाल सग कवहुँ न जैहों, वे सब मोहि खिभावत ।

मैं अपने दाऊ सँग जैहों, वन देखैं सुख पावत ।^१

खिमाने वालो के साथ न जाकर वनफल तोड़कर देने वाले दाऊ के साथ जाने का आग्रह कृष्ण की बाल-प्रवृत्ति का द्योतक है, जिसके अनुसार बालक स्नेह का व्यवहार ही ही पसन्द करता है। बालको को अपने से बड़ो के कार्य करने में आत्मा के प्रसार से उद्भूत आनन्द का आस्वादन होता है, अतएव उस कार्य के लिये उनके हृदय में बहुत ही अधिक उत्साह और चाव रहता है। कृष्ण के हृदय में गोचारण की इतनी उत्सुकता है कि वे कलेऊ करते-करते ही भाग खड़े होते हैं, किन्तु जब भूख सहन नहीं होती तो घर जाने वाले ग्वालो से यशोदा के पास खबर भेजते हैं। यशोदा घर की ही एक ग्वालिन को छाक लेकर भेजती है। भूख में चाहे भजन न हो, परन्तु मनोविनोदी व्यक्ति तो विनोद किये बिना नहीं चूकता। कृष्ण और बलराम—दोनों छिप जाते हैं, बेचारी ग्वालिन सारे वृन्दावन को छानती फिरती है। बार-बार टेर लगाने पर हजरत निकल कर आते हैं—

✓ वृन्दा आदि सकल बन ढूँढ्यौ, जहँ गाइन की टेर ।

सूरदास प्रभु दुरत दुराए, डुँगरनि ओटि सुमेर ।^२

तथा

बहुत फिरी तुम काज कन्हाई ।

टेरि-टेरि हों भई बावरी, दोउ मैया तुम रहे लुकाई ।^३

कृष्ण पहाड़ी पर चढ़कर सखाओ को टेरते हैं और छाक-जैवन के लिए बैठते हैं। ग्वाल-बालो के प्रति कृष्ण की ममता इतनी है कि वे सब का जूँठन लेकर खाते हैं—

✓ ग्वालनि कर तें कौर छुडावत ।

जूठी लेत सबनि के मुख को, अपने मुख लें नावत ।

पटर्स के पकवान घरे सब, तिनमे रुचि नहि लावत ।

हा-हा करि-करि माँग लेत हैं, कहत मोहि अति भावत ।^४

‘सह नौ भुनक्तु’ का यह आचरण, गोपालो का यह पारस्परिक स्नेह, सहभोज का यह प्रभावशाली दृश्य भी वस्तुतः दृष्टव्य है, जिसमें आधुनिक सम्य मित्रो की तकल्लुफ और

१ सूरसागर (सभा) पद १०४२

२ वही (,,) पद १०८०

३ वही (,,) पद १०८४

४ वही (,,) पद १०८६

फार्मेलिटी से पूर्ण पार्टी का मजा चाहे न हो, पर सरल हृदयों से उमडती हुई प्रेमरस धारा का माधुर्य बरस रहा है ।

कभी-कभी बच्चों में खेल-खेल में ही एक-दूसरे को डराने की भावना भी आ जाती है, इसी के कारण कभी-कभी ऐसी घटनाएँ भी घटती थीं, जिनके कारण कृष्ण को शिकायत भी करनी पड़ जाती थी :

मैया बहुत बुरी बलदाऊ ।

कहन लग्यो वन वडौं तनासो सब मौडा मिलि आऊ ।

मोहूँ को चुचकारि गयो लं, जहाँ सघन वन भाऊ ।

भागि चलो, कहि गयो उहाँति, काटि खाइ रे हाऊ ।^१

इस प्रकार के न जाने वाल्यावस्था के कितने स्वाभाविक चित्र सूरसागर में भरे पड़े हैं, विस्तार-भय से हम अधिक चर्चा नहीं करते ।

कृष्ण और गोपियों के प्रेम का विकास प्रकृति के सुन्दर वातावरण में हुआ है, वाल्यावस्था में साथ-साथ खेलने वाले सरल प्रकृति वाले सखा और सखी, किशोरावस्था के आकर्षण, कौतूहल, जिज्ञासा आदि भावों से गुजरते हुए यौवन काल के प्रिय और प्रिया बन गये । उनके प्रणय की, निष्पत्ति में साहचर्य और सौन्दर्य-प्रियता, दोनों का ही योग है । यह प्रेम अचानक ही बँटे बिठाये गैब से टूट पडने वाली चीज नहीं है, जो अपनी आकस्मिक चमक से मनुष्य को हक्का-बक्का बनादे और आँखों देखकर भी जिस पर मनुष्य विश्वास न कर सके । यह तो उस प्रथम स्वाभाविक आकर्षण का परिपाक है, जो दो हृदयों को चञ्चल बनाकर स्वाभाविक गति से एक-दूसरे की ओर चलने के लिए प्ररित करता है और स्वयं सघन होता हुआ उन्हें परिवेष्टित कर अन्त में एक-दूसरे से दृढता के साथ जकड़ देता है, जो साथ-साथ हँसने-खेलने, उठने-बैठने और चलने-फिरने में स्वाभाविक हँसी-मजाक और छेड़-छाड़ के साथ परिपुष्ट हुआ है और जिसका स्फुरण मन्द, किन्तु निश्चित और नियमित गति से हुआ है । यह वह लोभ नहीं है, जो वासन्ती उपा में अँगड़ाई लेकर चटकती हुई कलियों के अन्तराल से उड़ते हुए सौरभ का समीरण से परिचय पाकर रस-पान लिप्सु मधुपों को एक के अनन्तर दूसरी की ओर अग्रसर होने की प्रेरणा देता है । गोपियों के प्रेम का अकुर बरसाती घास-फूस नहीं है । इसकी जड़ इतनी गहरी है कि उसे बाह्य सिञ्चन की आवश्यकता ही नहीं पडती, केवल आन्तरिक रस से ही हरा-भरा रहता है । इस विषय में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का मत उल्लेखनीय है । वे लिखते हैं

“इस प्रेम को हम जीवनोत्सव के रूप में पाते हैं, सहसा उठ खड़े हुए तूफान या मानसिक विप्लव के रूप में नहीं, जिसमें अनेक प्रकार के प्रतिबन्धों और विघ्न-बाधाओं को पार करने की लम्बी-चौड़ी कथा खड़ी होती है ।”^२ वाल्यावस्था से ही पली हुई यह प्रेम-लतिका क्या परित्याग का निष्ठुर झटका देकर तोड़ी जा सकती है ? सूर की गोपियाँ साफ कहती हैं—“लरिकाई का प्रेम कहो अलि कैसे छूटे ।” साहचर्य तो पशु-पक्षी, वन-उपवन, वृक्ष-लता, यहाँ तक कि ईंट-पत्थरों के साथ भी हमारे हृदय में अनुराग उत्पन्न कर

१ सूरसागर (सभा) पद १०६६

२ सूरदास (आ० शुक्ल)

देता है। आज भी हमारे वचन की क्रीडाओं के स्थल और साधन-भूत वृक्ष-लताओं आदि के दर्शन हमारी स्मृति को जागरित करके भाव विभोर कर देते हैं। किराये के मकान को छोड़ कर जाते समय, जिसका वास्तव में हमारे जीवन में सराय से अधिक महत्त्व नहीं, हमारे हृदय पर उन्नतस्कता क्यों छा जाती है? इस सब का कारण खोजने के प्रयत्न में हमारे अन्त करण के किसी कोने में साहचर्य-जन्य अनुराग ही भाँकता दीख पड़ेगा।

कृष्ण का सौन्दर्य वैसे ही ब्रज में सार्वजनीन चर्चा का विषय था, फिर उनकी केशोर्य जन्य चपलता और वेणु-वादन-निपुणता ने मिलकर गोपियों पर टोना ही कर दिया। कृष्ण के सौन्दर्य का प्रभाव बड़ा ही व्यापक है। उनके शरीर के प्रत्येक अङ्ग से छवि फूटी पड़ती है। गोपियाँ उनके सौन्दर्य पर अपना सर्वस्व वारने को प्रस्तुत हैं।

तरुनी निरखि हरि-प्रतिभङ्ग ।

कोउ निरखि नख-इन्दु भूली, कोउ चरन-जुग-रग ।

कोउ निरखि नूपुर रही थकि कोउ निरखि जुग जानु ।

कोउ निरखि जुगजंघ-सोभा करति मन-अनमानु ।

कोउ निरखि कटि पीत कछनी मेखला रचिकारि ।

कोउ निरखि हृदनाभि की छवि डारथौ तन-मन वारि ।^१

श्याम के जिस सौन्दर्य ने 'वन उपवन सरिता सब मोहै', वह यदि गोपियों को इस स्थिति पर पहुँचा दे कि—सूर श्याम विनु और न भावै, कोउ कितनी समुभावै' तो क्या आश्चर्य? कृष्ण के विशाल लोचन, चार कपोलों पर डोलते हुए चंचल कुण्डल, अरुण अधरो पर थिरकती हुई माधुर्यवाहिनी मुरलिका, नीले मेघ और घूमपटल-सी रोमराजि, कमल-कोमल-चरण; सब कुछ इतने मादक हैं कि इनकी सौन्दर्य-मुरा के खुमार में ब्रजनारियाँ मत्त हैं:

तरुनी श्याम रस मत वारि ।

प्रथम जोबन-रस चढायौ, अतिहि भई खुमारि ।

दूध नहि, दधि नही, माखन नही, रीती माट ।

महारस अंग-अंग पूरन, कहाँ घर कहँ वाट ।

मातु-पितु गुरुजन कहाँ के, कौन पति, को नारि ।

सूर प्रभु कै प्रेम-पूरन छकि रही ब्रजनारि ।^२

माखन-चोर कृष्ण का सौन्दर्य गोपियों का चित्तचोर बन गया तो फिर मोली राधिका उसकी चपेट से कैसे बच सकती थी? एक दिन कृष्ण खेलने के लिये निकले और यमुना-तट पर जा पहुँचे, वहीं राधा का प्रथम दर्शन हुआ।

खेचन हरि निकसे ब्रजखोरी ।

गये श्याम रवि तनया के तट, अङ्ग लसति चन्दन की खोरी,

१ सूरसागर (सभा) पद १२५२

२ वही ,, पद २४४२

श्रीचक ही देखी तहँ राधा, नैन विसाल भाल दिये रोरी ।
नील बसन-फरिया कटि पहिरे, बेनी पीठि हलति झकभोरी,
सग लरिकिनी चलि इत आवति, दिन थोरी अति छवि तनगोरी ।
सूर स्याम देखत ही रीझे, नैन-नैन मिलि परी ठगोरी ।^१

राधा भी कुछ कम सुन्दरी नहीं थी । उसके सौन्दर्य ने कृष्ण को आकृष्ट किया और :

वृकृत स्याम कौन तू गोरी ।

✓ कहाँ रहति, काकी तू वेटी, देखी नाहि कबहूँ ब्रज-खोरी ।

काहे कौ हम ब्रजतन आवति, खेलति रहति आपनी पौरी ।

सुनत रहति सवननि नँद-ढोटा करत रहत माखन दधि चोरी ।

तुम्हरो कहा चोरि हम लैहँ, खेलन जलौ सग मिलि-जोरी ।

सूरदास प्रभु रसिक सिरोमनि बातनि भुरइ राधिका भोरी ।^२

प्रथम परिचय के पश्चात् ही साथ-साथ खेलना, एक-दूसरे के घर आना-जाना और परस्पर कार्य में हाथ-बँटाना आदि बातें उस परिचय को प्रेम के रूप में परिणत करने लगीं । बीच-बीच में हास-परिहास, मनोविनोद और नोक-झोंक के मन्द-तेज, शीत-उष्ण वातावरण में प्रेमरस के मधुर और चरपरे अनुभव होते रहे—साहचर्य रस पाकर प्रेम का अकुर लहलहाने लगा । एक दिन राधा ने कृष्ण से दूध-दुहने की प्रार्थना की, क्योंकि उसकी चूनी का रंग दूध की बँदों से फीका हो जाता । कृष्ण गाय दुहने लगे परन्तु

✓ हाथ धेनु-यन, वदन तिया-तन छोरि छाँटि छल छोरे ।

राधा को भी मजाक सूझी । वह विगड गई, कृत्रिम मान धारण किया और बोली-

✓ तुम पै कौन दुहावँ गैया ।

इत चितवत उत धार चलावत, यहै सिखायी मैया ।^३

इतना ही नहीं, और भी दो-चार खरी-खोटी सुनाई और अन्त में 'अल्टीमेटम' दे दिया :

करि न्यारी हरि आपुनि गैयाँ ।

नही अधीन तेरे बाबा के, नहि तुम हमरे नाथ-गुसैयाँ ।

हम तुम जाति-पाति के एकँ, कहा भयौ अधिकी द्वै गैयाँ ।

जा दिन तँ सचरे, गोपिनि में, ताही दिन तँ करत लैगैयाँ ।

बेचारे कृष्ण का मुँह फक पड गया और उन्हें हार माननी पडी :

१ सूरसागर (समा) पद, १२६०

२ वही, ,, पद, १२६१

३ वही, ,, पद, १३५२

मानी हार सूर के प्रभु तब, बहुरि न करिहौं नन्द दुहैया ।^१

पर कृष्ण की हार में भी जीत ही रही। उन्हें भुला देना हँसी-खेल नहीं, गोपियाँ कितना ही मान करें, रूठने का अभिनय करें, पर उनके लोभी नयन धोखा देते ही हैं। अपना ही लोहा खोटा हो, तो लोहार का क्या कसूर? और कृष्ण का रूप ही ऐसा है कि वे अजनबी ही बने रहते हैं। तभी तो राधा कहती है:

स्याम सो काहे की पहिचानि ।

निमिष निमिष वह रूप, न वह छवि रति कीजै जेहि ।

× × × ×

इत लोभी, उत रूप परमनिधि कोउ न रहत मिति मानि ।^२

“क्षणे-क्षणे यन्नवतामुपैति तदेव रूप रमणीयतायाः” को चरितार्थ करने वाले सौन्दर्य के समझ तो ‘मान उडि जात ज्यों कपूर उडि जात है ।’

इसी प्रकार प्रतिदिन पनघट-प्रस्ताव, यमुना-विहार, भरे घर में सकेतो द्वारा वार्तालाप, हिंडोला, रास आदि की लीलाएँ होती रहीं, जिनके द्वारा विकसित होता हुआ वह प्रेम स्वच्छन्द रमण के साम्राज्य में जा उतरा। राधा और कृष्ण के स्वच्छन्द-विहार का एक दृश्य देखिये

नवल किशोर नवल नागरिया ।

अपनी भुजा स्याम-भुज ऊपर, क्याम-भुजा अपने उर धरिया ।

क्रीडा करत तमाल-तरुन-तर, स्यामा स्याम उर्मणि रस भरिया ।

यौं लपटाइ रहे उर-उर ज्यों, मरकत मनि कचन मैं जरिया ।

उपमा काहि देउं, को लायक, मन्मथ कोटि वारने करिया ।

सूरदास बलि-बलि जोरी पर, नन्द-कुँवर वृषभानु-कुँवरिया ।^३

इस प्रकार राधाकृष्ण की क्रीडाओं के वर्णन में सूर ने न जाने कितने भावों की कल्पना की है? उनका सयोग-वर्णन रीतिकालीन कवियों की भाँति गुलगुली गिलमो और गलीचो तक ही नहीं रह गया है, उसमें प्रकृति का अनन्त प्रसार है, सीमित सचारियों की कृत्रिम धारा के स्थान पर सरस हृदय का उन्मुक्त भाव-वर्षण है। आचार्य शुक्ल का यह कथन कितना सत्य है

“उनकी उमडती हुई वाग्धारा उदाहरण रचने वाले कवियों के समान गिताये हुए सचारियों से बँध कर चलने वाली न थी”^४ तथा “सूर का सयोग-वर्णन एक क्षणिक घटना नहीं है, प्रेम-संगीतमय जीवन की एक गहरी धारा है, जिसमें अवगाहन करने वाले को दिव्य माधुर्य के अतिरिक्त और कहीं कुछ नहीं दिखाई पड़ता”^५

१ सूरसागर (समा) पद, २३५३

२ वही ,, पद २४७०

३ वही ,, पद १३०६

४ सूरदास (आचार्य शुक्ल) पृष्ठ १६७

५ वही (,, ,,) पृष्ठ १८२

सूरदास के शृङ्गार का वर्णन करते समय हमें यह नहीं भूल जाना चाहिये कि वे पहले भक्त थे, और बाद में कुछ और । उन्होंने जो कुछ कहा है, माधुर्य-भक्ति के आवेश में । उनकी रचनाएँ शृङ्गार-रस से सम्बद्ध उदाहरणों के उद्देश्य से नहीं लिखी गईं । सूर को तो बस इतना ध्यान था कि वे अपने प्रभु के सौन्दर्य का गान कर रहे हैं । उन्होंने यह कभी न सोचा होगा कि आगे चलकर उनके साहित्य का क्या प्रभाव पड़ेगा अथवा उनकी रचनाओं में काव्य-शास्त्र के लक्षणों के उदाहरण भी आये हैं ? इतना जरूर मानना पड़ेगा कि वे जयदेव, विद्यापति आदि भक्त-शृङ्गारी कवियों से प्रभावित अवश्य थे, अतः अनायास ही उनके मुँह से जो शृंगारमयी उक्तियाँ निकली, उनमें काव्य-शास्त्र के अनेक लक्षणों का समन्वय हुआ है । 'साहित्य-लहरी' में तो नायिका-भेद के अनेक उदाहरण प्राप्त होते ही हैं, किन्तु उसे नायिका-भेद का ग्रन्थ नहीं माना जा सकता, क्योंकि उसमें लक्षणों का अभाव है । 'सूरसागर' में भी ऐसे बहुत से पद मिल जाते हैं । आगे चलकर रीति-कालीन आचार्यों ने नायिका-भेद का अलग ही साङ्गोपाङ्ग विवेचन किया, जिससे वह काव्य-शास्त्र का एक स्वतन्त्र ही विषय बन गया, उनसे पहले यह रस का ही एक अङ्ग माना जाता था ।

यद्यपि प्रेममार्गी कवियों ने परकीया के प्रेम की वाधाओं के वर्णन द्वारा प्रेम-मार्ग की कठिनाइयों का वर्णन किया, किन्तु पुष्टि-सम्प्रदाय में स्वकीया के प्रेम की ही प्रश्रय दिया गया है । वल्लभ-सम्प्रदाय के अनुसार राधा स्वकीया, और चन्द्रावली परकीया है । सम्प्रदाय की मान्यता के अनुसार सूरदास ने भी स्वकीया का ही अधिक वर्णन किया है, परन्तु परकीया भक्ति के भी अनेक उदाहरण उनकी रचनाओं में मिल जाते हैं । विस्तार-भय से हम नायिका-भेद के थोड़े से ही उदाहरण यहाँ दे सकेंगे :

गोपियों के यौवन-विकसित अंगों की ओर कृष्ण उपमानों द्वारा संकेत करते हैं, पर उन्हें अभी अपने अन्दर इस परिवर्तन की मानसिक अनुभूति नहीं हुई । अतः वे कृष्ण की टेढ़ा वात को नहीं समझ पाती हैं । उनकी उक्ति 'अज्ञात यौवना' की उक्ति प्रतीत होती है :

यह सुनि चकित भई ब्रज-वाला ।

तबनी सब अपुस में वृक्षति, कहा कहत गोपाला ।

कहाँ तुरग, कहाँ गज केहरि, हँस सरोवर सुनियँ ।

कचन-कलस गढ़ाये कव हम, देखी घों यह गुनिये ।^१

वचन-विदग्धा—

तव राधा इक भाव बतावत ।

मुख मुसकाइ सकुचि पुनि सहजहि, चली अलक सुरभावति ।

एक सखी आवति जल लीहें, तासौ कहति सुनावति ।

टेरि कह्यौ मेरें घर जँहाँ, मैं जमुना तँ आवति ।

तव सुख पाइ चले हरि घर कौ हरि प्रियतमहि मनावति ।

सूरज-प्रभु वितपन्न-कोक-गुन, तातै हरि-हरि ध्यावति ।^२

क्रिया विदग्धा—

स्याम को भाव दे गई राधा ।

नारि नागरिनि काहँ लाख्यौ, कोउ नहीं, कान्ह कछु करत है बहुनु राधा ।

१ सूरसागर (सभा) पद २१६=

२ वही (,,) पद २६४२

चित्तै' हरि-वदन याकों 'हंसत में लखी, वै उतहिं गए कछु हरपि कीन्है ।
भावते भाव के सग नाहीं सुने, ये महाचतुर चतुराई लीन्है ।
आजुही रैन दोउ सग ये मिलेगे, हरै कहि परस्पर मनाहिं जानी ।
सूर ब्रजनागरी नारि नागरिनि सग, फिरी ब्रज तुरत लै जगुन पानी ।^१

बासकसज्जा—

राधा रुचि-रुचिं सेज सँवारति ।
तापर सुमन सुगध विछावति, बारम्बार निहारति ।
भवन गवन करिहैं हरि भेरै, हरपि दुखहिं निरुवारति ।
आवै कबहुँ अचानक ही कहि, सुभग पाँवडे डारति ।
इहिं अभिलाखहिं मैं हरि प्रगटे, निरखि भवन सकुचानी ।
वह सुख श्री राधा माधो को, सू उनहिं जिय जानी ।^२

खण्डिता—

प्यारी चित्तै रही मुख पिय को ।
अजन-अधर, कपोलनि चन्दन, लाग्यो काहू तिय को ।
तुरत उठी दर्पन कर लीन्हें, देखौ वदन सुधारो ।
अपनी मुख उठि प्रात देखिकै, तब तुम कहूँ सिधारो ।
काजर चदन, अधर कपोलनि, सकुचे देखि कन्हाई ।
सूर स्याम नागरि-मुख जोवत, बचन कह्यो नहिं जाई ।^३

मानवती (सखी की शिक्षा)—

मन-मन पछितायो रहि जँहै ।
सुनि सुन्दरि यह समौ गए तैं, पुनि न सूल सहि जँहै ।
मानहुँ मैन-मजीठ प्रेम-रँग, तँसे ही गहि जँहै ।
काम हरष, हरेरे हरि भम्बर, देखत ही बहि जँहै ।
इते भेद की बात सखी री, कत कोऊ कहि जँहै ।
बरत भवन खनि कूप सूर त्यौं, मदन-अगिनि दहि जँहै ।^४

उत्कण्डिता—

ललिता कौ सुख दै गए स्याम ।
आजु बसेगे रैन तिहारै, प्रान-पियारी हो तुम वाम ।
यह कहिकै अनतहिं पशु धारे, बहु नायक के भेद अपार ।
सौंभ समय भावन कहि आए, सौहँ बहुत करि नदकुमार ।
वह बैठी हरि-मारग जोवति, झकझक पल बीतत झक जाम ।
सूर स्याम भावन की आसा, सेज सवारति व्याकुल काम ।^५

१ सुरसागर (समा) पद २६४३

२ वही ,, पद २६४७

३ वही ,, पद ३१००

४ वही ,, पद ३१६८

५ वही ,, पद ३०६३

पत पतिका—

विछुरे री मेरे बाल-सँघाती ।
निकसि न जात प्राण ये पापी, फाटति नाहिन छाती ।
हौं अपराधिनि दही मयति ही, भरि जोवन मदमाती ।
जो हौं जानति हरि की चलिबौ, लाज छाँडि सँग जाती ।
ढरकत नीर नैन भरि सुन्दर, कछु न सोह दिन-राती ।^१

विप्रलब्ध—

राधा चकृत भई मनमाही ।
अबही स्याम द्वार ह्वै भक्ति, ह्यौ आये क्यो नाही ।
आपु न आई तहाँ जो देखै, मिले न नद-कुमार ।
आवत ही फिरि गए स्याम-घन अति भयो विचार ।
सूने भवन अकेली में ही, नीकै उभकि निहारघौ ।
मोते चूकि परी में जानी, तातैं मोहि विसारघौ ।
इक अभिमान हृदय करि वैठी, एते पर भरारानी
सूरदास प्रभु गए द्वार ह्वै, तव व्याकुल पछितानी ।^२

कलहान्तरिता—

सखि मिलि करौ कछुक उपाउ ।
मार मारन चढ्यौ विरहिन, निदरि पायो दाउ ।
दुतासन-धुज जात उन्नत, चैल्यौ हरिदिसि वाउ ।
कुमुम-सर-रिपु-नद-वाहन, हरपि हरपित गाउ ।
वार अबकी प्रानप्रीतम, विजय सखा मिलाउ ।
रति विचारि जु मान बोनहौ, सोउ वहि किन जाउ ।
सूर सखि सुभाउ रहिहौ, सग सिरोमनि-राउ ।^३

प्रेम के उद्भव और विकास में अन्य इन्द्रियो की अपेक्षा नेत्रो का ही अधिक रङ्गता है । प्रेमी युगल के हृदयो को जोडने मे वे माध्यम का कार्य करते हैं, परस्पर कर, लगकर या लडकर वे हृदय को अदृष्ट प्रेम-पाश में जकड देते हैं और बेचारा हृदय जो सुरभि चहत, भज्यो त्यों त्यों उरभयो जात । नेत्रो के कारणमे का खमियाज हृदय को उठाना पड रहा है । उधर स्वय कृष्ण (आलम्बन) के नेत्र ही ऐसे गज कि खोजने पर भी कोई उपमा मिलती ही नही—

देखि हरि जु के नैननि की छवि ।
इहे जानि दुख मानि जु अनुदिन, मानहुँ अम्बुज सेवत है रवि ।
खजरीट अति वृथा चपल भये, गए वन मृग जलमीन रहे दवि ।
तहुँउ जानि तनु तजत, जवाहि कछु, पटतर देवै कहत कवहुँ कवि ।
इनसे येई, पचि हारि रही हौ, आवै नही कहत कछु वह फवि ।^४

- १ सूरसागर सभा पद ३६६६
२ वही पद २६६३
३ वही पद २७०३
४ वही, पद १८०३

अनन्वय अलंकार द्वारा नयनो के लोकोत्तर सौन्दर्य को अभिव्यञ्जना की गई है, ऐसे नेत्रों का वार क्या खाली जा सकता है ? पर दोष तो सब अपने ही नेत्रों का है, अपना ही लोहा खोटा हो, तो लुहार का क्या दोष ? तभी तो एक ब्रज-युवती कहती है—

नैन आपने घर के री ।

सूटन देहु स्याम-अंग-सोभा, जो हम पर वै तरके री ।

यह जानी नीकै करि सजनी, नहीं हमारे डरके री ।^१

अफसोस, 'इस घर को आग लग गई, घर के चिराग से।' इन नैनो ने मुझे बड़ा सताया है। कहना न मानकर सौन्दर्य-सलिल के भँवर में पड़ ही गये, उन्होंने लोक-लाज को खो दिया है और श्याम के रंग में ही वे रग गये हैं। इन नैनो का विश्वास ही क्या ? ये चोर हैं, पर चोरी करना जानते नहीं। श्याम के सौन्दर्य को चुराने गये थे, परन्तु हृदय को बन्दी करा आये। सारा अपराध इन्हीं का है। ये घुष्ट नयन घर की ही चोरी करते हैं, इनकी बानि छूट थोड़े ही सकती है। ये तो वचन से ही चपल रहे हैं—

जाकी जैसी बानि परी री ।

कोऊ कोटि करै नहीं छूटै, जो जिहि धरनि धरी री ।

बारे ही तै इनके ये ढँग, चञ्चल चपल अनेरे ।

बरजत हीं बरजत उठि दौरे, भये स्याम के चेरे ।

ये उपजे भोछे नक्षत्र के, लपट भये वजाइ ।

सूर कहा तिनकी सगति, जे रहे पराएँ जाइ ।^२

'ये उपजे भोछे नक्षत्र के' में गोपियों की खोभ और अमर्ष के साथ रमणी-हृदय की पीर भी फूटी पड़ती है। इन भावों की अभिव्यक्ति के लिये, नारी-हृदय से निकली हुई परम्परा-प्राप्त इस सीधी-सादी उक्ति के अतिरिक्त और कोई चमत्कारपूर्ण कथन उपयुक्त होता, इसमें सन्देह है।

प्रिय की समस्त वस्तुएँ और क्रियाएँ प्रेमी को आकृष्ट करती हैं, उनसे उसे 'अपनापन' अनुभव होता है, इसलिये उससे चुटकी लेना प्रायः स्वाभाविक ही हैं। तभी तो गोपियाँ कृष्ण की मुरली से भी ठठोली करने में नहीं चूकती। वे उसके भाग्य की सराहना करती हैं। पर नारी-हृदय की इस उदारता की भी सीमाएँ हैं। वह प्रिय की वस्तु को प्यार करता है, परन्तु जब प्रिय किसी वस्तु से इतना लगाव रखने लगता है कि आठों पहर उसी के रग में मस्त रहकर अपने प्रेमी की ओर से उदासीन हो जाय, तो उस वस्तु से उसे (प्रेमी को) ईर्ष्या भी हो जाती है, जो स्त्रियों में सौतिया डाह की सीमा तक पहुँच जाती है। अर्हनिश कविता-कामिनी के स्वागत में अर्धे बिछाकर एकाग्रचित्त से उसकी साधना करने वाले कवि के हाथ से उसकी प्रेमिका द्वारा कागज पेंसिल का छीना जाना सुना है,^३ पुस्तको से फुरसत न पाने वाले अध्ययन-व्यसनी विद्वान् की अर्धाङ्गिनी पुस्तको को कोसती हुई देखी गई हैं; फिर यदि

१ सरसागर ममा पद २८३४२

२ वही „ पद ३०१४

३ देखिये मुद्गाल की कहानी "कवि की स्त्री"

दिन-रात गोपीवल्लभ के अघरो पर गर्व और शान से थिरकती हुई मुरलिका गोपियों की ईर्ष्या-भाजन बन जाय, तो क्या आश्चर्य ? इस मुरली ने तो गोपियो से 'आरज-मथ' का त्याग कराकर कृष्ण से नाता जुडवाया था, और इसी ने "अङ्गीकृत सुकृतिन परिपालयन्ति" की उपेक्षा करके तुडवा भी दिया। यदि इसे चुरा लिया जाय तो कैसा रहे ? न रहे वाँस, और न वजे वाँसुरी।

सखी री मुरली लीजें चोरि ।

जिन गुपालकीन्हें अपनैं वस, प्रीति सवन की तोरि ।

कवहूँ कर, कवहूँ अघरनि, कटि कवहूँ खोसति जोरि ।

ना जानौ कछु मेलि मोहनी, राखे अँग अँग मोरि ।

सूरदास प्रभु को मन सजनी, वाँष्यौ राग की डोरि ।^१

पति प्रेम-गविता नायिका की भाँति गविता मुरली किसी को वदती ही नहीं—

(माई री) मुरली अति गर्व, काहूँ वदति नाहिं आबु ।

हरि कै मुख कमल-देस, पायो सुख राजु ।^२

वियोग-वर्णन (वात्सल्य-वियोग)

सयोग की भाँति वियोग का वर्णन भी सूर ने वात्सल्य से ही प्रारम्भ किया है। कृष्ण की लीलाओं से ब्रज-भूमि का चप्पा-चप्पा मुखरित हो रहा था। चारों ओर सुख और सन्तोष का राज्य था। यशोदा, नन्द, गोप, गोपियाँ सब प्रसन्न थे, पर एक दिन रग में भग हुआ। अक्रूर जी कस का निमंत्रण लेकर आये और कृष्ण-वलराम को ले जाने का प्रस्ताव रखा। यशोदा पुत्र-वियोग की आशका से सिहर उठी, पुत्र की सुकुमारता और कस की दुष्टता को देखकर उसका वियोग और भी तीव्र हो उठा।

देखि अक्रूर नर-नारि विलखे ।

घनुर्भजन जस हेत बोले इन्हें, और डर नहीं सब कहि सतोपे ।

महरि व्याकुल दौरि पाँइ गहि ले परी, नंद उपनद सग जाहु लैके ।

कहति ब्रज-नारि नैननि नीर डारि कै, इन्हनि कौ काज मथुरा कहा है ?

सूर नृप क्रूर अक्रूर क्रूरें भए, घनुप देखन कहाँ कपटी महा है ।^३

लाड़-प्यार में पले हुए जो कृष्ण गुरुजनों को भी प्रणाम करना नहीं जानते, वे राज-सभा के नियमों को क्या जानें ? मथुरा के हत्यारे असिधारी असुर क्या इन बातों को सह सकेंगे ? यशोदा का मातृ-हृदय यह सोचकर व्याकुल हो उठता है :

ये कहा जानें राज-सभा कौ, ये गुरुजन विप्रहूँ न जुहारे ।

मथुरा असुर-समूह वसत है, कर-कृपान जोधा हत्यारे ।^४

कृष्ण के विना घर-आँगन, गोकुल सब कुछ सूना है। जिस कृष्ण के विना यशोदा पलभर भी नहीं रह सकती थी, उसे वह कैसे वियुक्त कर दे ? चाहे कस वन्दी बना ले, उसे

१ सूरसागर सभा, पद १२७५,

२ वही, , पद १२७१

३ वही ,, पद ३५८५

४ वही ,, पद ३५८६

पवाह, नहीं, पर वह अपनी आँखों के तारे कृष्ण को अलग नहीं करना चाहती। चाहे प्राण ही क्यों न देने पड़ें

मेरी माई निधनी कौ धन माघी।

वारम्वार निरखि सुख मानति, तजति नही पल आघी।

छिनु-छिनु परसति अङ्कम लावति, प्रेम प्रकृत ह्वै वाँघी।

करिहै कहा अक्रूर हमारी, देहै प्राण अवाघी।

सूर स्वामघन हौं नहि पठवौं, अवहि कय किन वाँघी।^१

निधनी कौ धन' मे कितनी निरीहता और विवशता है? संतोष के शान्त-सागर में पुत्र वियोग के विशोभ से जनित कितनी तरंगें हैं? शायद आप गिन नहीं सकते। यह कृष्ण के लिए यशोदा का स्नेह नहीं है, पुत्र के प्रति माता की ममता है, जिसकी गम्भीर धारा में ससार के सारे सम्बन्ध और स्वार्थ डूब जाते हैं, माँ के हृदय से निकला हुआ वह निश्वास है, जो समस्त विश्व को प्राणवान् बनाता है, मातृत्व का अदम्य त्याग है, जिसमें स्वयं मिटकर भी पुत्र की कल्याण-कामना की पावन भावना अन्तर्हित है। आब यशोदा को गोकुल में कोई ऐसा हितैषी नहीं दीख पड़ता, जो कृष्ण को मथुरा जाने से रोक दे :

✓ जसोदा वार-वार यो भाषै।

हे कोठ ब्रज में हितु हमारी, चलत गुपालहि राखै।^२

वियोग की सभावना ही सयोग के सुखों की स्मृति द्वारा हृदय की व्याकुलता को बढ़ाने के लिए पर्याप्त है। यशोदा के मुख से निकले हुए ये शब्द कितने मर्मस्पर्शी हैं?

जिहि मुख तात कहत ब्रजपति सौं, मोहि कहत है माइ।

तेहि मुख चलन सुनत जीवति हौं, विधि सौं कहा वसाइ।

को कर-कमल मथानी घरि है, को माखन अरि खँहै।

बरषत मेघ बहुरि ब्रज ऊपर, को गिरि बल कर लँहै।^३

नन्द के मुख से यद्यपि इतनी विह्वलता-पूर्ण उक्तियाँ नहीं निकलती, तो क्या उनके हृदय में वियोग का सागर नहीं उमड़ रहा? उनकी वियोगजन्य अधीरता फूटती नहीं, क्योंकि पुरुषत्व का बाँध उसे रोके हुए है। हृदय पर पत्थर रख कर वे यशोदा को समझाते हैं। उनके भाव, बुद्धि और तर्क से सयत है, इसलिए अवाध रूप से उबल नहीं पड़ते :

भरोसौ कान्ह का है मोहि।

सुनहि जसोदा कंस-नुपति-भय तू जनि व्याकुल होहि।^४

परन्तु माता का हृदय क्या इस प्रकार के आश्वासनों से आश्वस्त हो सकता है? एक ओर तो यशोदा वेहाल हो रही है और दूसरी ओर रोहिणी का यह चित्र कितना मार्मिक है . . .

१ सूरसागर समा पद ३५६१

२ वही ,, पद ३५६२

३ वही ,, पद ३५६५

४ वही ,, पद ३५६६

‘ये दोउ भैया जीवन हमरे’ कहति रोहिणी रोइ ।

घरनी गिरति चठति अति व्याकुल, कहि राखत नहि कोइ ।^१

और जब पुत्र ही माता को ससारा की नि.साराता चार दिन फूलने वाली सायन की
वेल का उदाहरण देकर समझाता है, तो उसका हृदय ही टूट जाता है :

यह मुनि गिरी घरनि भुकि माता ।

कहा अक्रूर ठगोरी लाई, लिये जात दोउ भ्राता ।

विरघ समय की हरत लकुटिया, पाप पुन्य डर नाहीं ।

कछू नफा है तुमको यामे, सोचो धौं मन माहीं ।

नाम सुनत अक्रूर तुम्हारो, क्रूर भए हौ आइ ।

सूर नन्द-घरनी अति व्याकुल, ऐसंहि रैन विहाइ ।^२

यशोदा की इच्छा तो यही रहती है कि उसका कृष्ण उससे जननी का नाता रखे ।
चलते-चलते वह फिर पुत्र का मुख देखना चाहती है और ‘जनम के खेरे’ को निरखने को
कहती है—

मोहन नैकु वदन तन हेरो ।

राखौ मोहि नात जननी कौ, मदनमुपाल लाल मुख फेरो ।

विछुरन भेंट देहु ठाढ़े ह्वै, निरखौ घोप जनम कौ खेरो !^३

सुख-दुख की अनुभूति में एक दशा वह भी आती है, जब हृदय इतना भर आता है
कि वाणी भावों को अभिव्यक्ति करने में असमर्थ होकर सूक हो जाती है, कण्ठ गद्गद् हो
जाता है और टूटे-फूटे शब्द ही मुख से निकल पाते हैं । इस दशा में वाणी का काम आँखें
करती हैं । सूर की विरह की चरम अनुभूति का यह चित्रण देखिये :

जवही रय अक्रूर चढे ।

तव रसना हरि नाम भापिकै, लोचन नीर वढे ।

महरि पुत्र कहि सोर लगायो, तरु ज्यों घरनि लुटाइ ।

देखति नारि चित्रषी ठाडी, चितये कुँवर कन्हाइ ।^४

कृष्ण चले गये, यशोदा को आशा थी कि नन्द के साथ ही कृष्ण भी लौट आयेंगे ।
परन्तु कृष्ण ने मथुरा से नन्द को जब यह कहकर विदा कर दिया •

पुत्र-हेत प्रतिपार कियो तुम, जैसँ जननी तात ।

गोकुल वसत, हँसत, खेलत मोहि, चौस न जान्यो जात ।

होहु विदा, घर जाहु गुसाँई, माने रहियो नात ।^५

और नन्द असह्य व्यथा को हृदय में लिये हुए अकेले आते दीख पड़ते हैं, तो यशोदा
पुत्र-वियोग की तीव्रता के कारण आपे में नही रहती । वेदना के आघिक्व के कारण वह इस

१ सूरसागर (सभा) पद ३५६३

२ वही ,, पद ३५६८

३ वही ,, पद ३६०८

४ वही ,, पद ३६१०

५ वही ,, पद ३७४२

वात को भूल जाती है कि स्वयं नन्द भी विवश हैं और उनकी भी उसी जैसी दशा है। वह उन्हें भी जी भरकर बुरा-भला कहती है :

जसुदा कान्ह-कान्ह के वृक्षे ।

फूटि न गई तुम्हारी चारों, कैसे मारग सूक्षे ।

इक तो जरी जात विनु देखें, अब तुम दीन्ही फूँकि ।

यह छतिया मेरे कान्ह कुँवर विनु, फटि न भई द्वै टूकि ।

धिक् तुम धिक् ये चरन अही पति, अध-बोलत उठि घाए ।

सूर स्याम विद्धुरन की हम पै, दैन वधाई आए ।^१

यशोदा के ये कटुवचन पति के प्रति पत्नी की घृष्टता नहीं, अपितु पुत्र वियोगिनी माता के हृदय की उस गहरी व्यथा को सूचित करते हैं, जिसमें प्रिय वस्तुएँ भी अप्रिय-सी लगती हैं। ये उसकी विक्षिप्त-मनोदशा के ध्वनिमय चित्र हैं, जिनमें एक-दूसरी से मिलती हुई अनेक भाव-रेखाएँ दोख पड़ती हैं, जिनका विश्लेषण करना किसी के बस की बात नहीं।

नन्द को दशरथ के समान पुत्र-वियोग के कारण प्राण-त्याग न करने पर यशोदा जो उलाहना देती हैं, उसी के सदृश उसको सखी का यह उलाहना कितना मनोवैज्ञानिक और स्वाभाविक है

तव तू मारिवोई करति ।

रिसनि आगै कहि जु आवति, अब लै भाँडे भरति ।

रोस के कर दाँवरी लै, फिरति घर घर धरति ।^२

यशोदा को पुत्र-वियोग इतना अखर रहा है कि वह ब्रज छोड़कर मथुरा में देवकी और वसुदेव की दासी बनकर रहने को तैयार है। प्रेम में आत्म-विस्मृति की भावना गहरी हो जाती है और मिलन की उत्सुकता का उद्रेक समस्त भावों को तिरोभूत कर देता है -

हों तो माई मथुरा ही पै जैहीं ।

दासी ह्वँ वसुदेव राइ की, दरसन देखत रँहों ।

मोहि देखि के लोग हँसैगे, अरु किन कान्ह हँसै ।

सूर असीस जाइ दँहों, जनि न्हातहु वार खसै ।^३

अन्तिम शब्दों में मातृ-हृदय का समूचा वात्सल्य मानो एक-वारगी उमड़ पड़ा है, पुत्र कहीं भी हो, सकुशल रहे, यही माता की कामना होती है। 'जनि न्हातहु वार खसै' का आशीर्वाद सुन के प्रति माता के नि स्वार्थ प्रेम-भाव का सन्देश-वाहक है।

पुत्र के प्रिय खाद्य पदार्थों को देखते ही उसकी याद आ जाना स्वाभाविक ही है। माता को यह भी विश्वास नहीं होता कि उसके बिना अन्य कोई उसके पुत्र के खाने-पीने आदि की समुचित व्यवस्था कर सकता है। यह अविश्वास वात्सल्य-जनित ही है। कृष्ण राजा हो गये हैं, फिर भी यशोदा को चिन्ता है कि उन्हें प्रातःकाल ही कौन बिना माँगे माखन रोटी देता होगा।

१ सूरसागर (सभा) पद ३७५२

२ वही (,) पद ३७५६

३ वही (,) पद ३७८८

जद्यपि मन समुभावत लोम :

सूल होत नवनीत देखि मेरे मोहन के मुख जोग ।

प्रातकाल उठि माखन-रोटी को विनु मणि दैहै ।

को मेरे वा कान्ह-कुँवर कौ छिनु-छिनु अकम लैहै ।^१

विप्रलम्भ

सयोग की अपेक्षा वियोग-शृङ्गार को साहित्यिको ने अधिक उच्च स्थान दिया है, क्योंकि जहाँ सयोग में प्रिय-सान्निध्य से प्राप्त सुख हृदय की अनेक सात्विक वृत्तियों को तिरोहित किये रहता है, वहाँ वियोग उन्हें उद्वुद्ध कर भावों के प्रसार के लिए समस्त विश्व का क्षेत्र खोल देता है। सयोग में प्रेमी-युगल एकान्त चाहते हैं, उन्हें अन्य की सहानुभूति की आवश्यकता नहीं रहती, पर वियोग में उनकी आत्मा का प्रसार हो जाता है और वे प्राणिमात्र के साथ ही नहीं, जड़ पदार्थों के साथ भी तादात्म्य स्थापित करते हैं। वियोगी व्यक्ति अपनी स्थिति को भूलकर उस सामान्य-भाव-भूमि पर आ जाता है, जहाँ से उसकी दृष्टि प्रत्येक छोटी-मोटी वस्तु की सत्ता पर पडती है। उसके हृदय की अनुभूति रेचन का साधन न मिलने के कारण घनीभूत और तीव्र होती चली जाती है। समस्त ससार में उसे उसका प्रिय ही दीख पडता है, इसी कारण से सहृदय कवियों ने सयोग की अपेक्षा वियोग को ही अधिक पसन्द किया है

सङ्गम-विरहविकल्पे वरमिह विरहो न सङ्गमस्तस्या ।

सङ्गे संव तथैका त्रिभुवनमपि तन्मयं विरहे ।

अर्थात्—सगम और विरह में प्रियतमा का विरह ही श्रेष्ठ है, क्योंकि मिलन में तो वह एक रहती है, पर विरह में त्रिभुवन ही तन्मय हो जाता है। शृङ्गार-रस के सिद्ध कवि अमरुक ने विरहावस्था में समस्त विश्व में अपनी प्रियसी के स्वरूप का दर्शन करते हुए अद्भूत अद्वैत का प्रतिपादन किया है—

सा-सा-सा-सा जगति सकले कोऽयमद्वैतवाद ।

यह वह सात्विक अवस्था है, जिसमें मानव-हृदय से दुराव का आवरण हट जाता है और वह अपने स्वाभाविक निर्मल रूप में उक्तियों के साथ लिपटा चला घ्राता है। पशु-पक्षियों और लता-पादपों के साथ भी सम्बन्ध जोड़ने की प्रेरणा देने वाला यह भाव धन्य है। इसी दशा में कालिदास के यक्ष ने अपनी प्रियतमा को सन्देश भेजने के हेतु आषाढ के प्रथम मेघ को रोक लिया, जायसी की रूप-गविता नागमती ने भरि और काग के हाथों प्रिय को 'सदेसडा' भेजने का विचार किया और तुलसी के राम 'खग, मृग' और 'मधुकर श्रेणी' से सीता का पता पूछते फिरे। शृङ्गार को रस-राजत्व प्रदान करने वाला तत्त्व वियोग ही है, क्योंकि इसमें सयोग-जन्य सुख के सदृश उथलापन नहीं रहता, अपितु अनुभूति की गहनता रहती है।

सयोग-शृङ्गार के समान वियोग का भी सूर ने व्यापक वर्णन किया है। कृष्ण के चलने के समय व्रज-युवतियों को वियोग-जन्य जडता घेर लेती है—

चलत जानि चितवति ब्रज-जुवती, मानहु लिखी चितेरें ।
जहाँ सु तहाँ एक टक रहि गई, फिरति न लोचन फेरें ।
विसरि गई गति भाँति देह की, सुनति न स्रवनन टेरे ।
भिलि जु गई मानो पं पानी, निवरति नही निवेरै ।^१

गोपियों की आँखों से आँसू बह निकलते हैं । उन्हें रह-रहकर ख्याल आता है—'अब देख ले री स्याम कौ भिलनौ वही दूरि ।' विरहानल की जलन से वे तडप उठती हैं, उनकी दृष्टि में अनल से विरहाग्नि अधिक दाहक है—

अनल ते विरह अग्नि अति ताती ।
माधव चलन कहत मधुवन कौ, सुने तपति अति छाती ।
न्याइहि नागरि नारि विरह-बस, जरति दिया ज्यों वाती ।
जे जरि मरी प्रगट पावक परि, ते तिय अधिक सुहाती ।^२

'नैपथकार' श्रीहर्ष की दमयन्ती ने भी विरहाग्नि के विषय में ऐसे ही विचार प्रकट किये हैं ।^३ कृष्ण का रथ चला गया और गोपियाँ लौटकर घर की ओर चली, परन्तु पुर आगे को नहीं पडते और आँखें, जिनके रूप-लोभ ने यह गति बनादी, अब भी पीछे की ओर ही लगी थीं । उनके मन की मन में रह गई । यदि ईश्वर ने उन्हे पवन, पताका या घुल्लि बना दिया होता तो वे श्याम के साथ ही चली जाती—

पाछें ही चितवत मेरे लोचन, आगे परत न पाँय ।
मन लै चली माधुरी मूरति, कहा करौ ब्रज जाय ।
पवन न भई पताका अम्बर, भई न रथ के अङ्ग ।
घूरि न भई चरन लपटाती, जाती उहँ लौ सग ।
ठाढी कहा करौ मेरी सजनी, जिहि बिधि मिलाहि गुपाल ।
सूरदास प्रभु पठै मधुपुरी, मुरझि परी ब्रजबाल ।

'मुरझि परी ब्रजबाल' से कृष्ण, विषण्णा और विवर्ण गोपियों का सजीव चित्र सामने आ जाता है । गोपियों के विरह का वर्णन करते हुए स्व० आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने लिखा है—

“परिस्थिति की गम्भीरता के अभाव से गोपियों के वियोग में भी वह गम्भीरता नहीं दिखाई पडती, जो सीता के वियोग में है । उनका वियोग खाली बैठे का काम-सा दिखाई पडता है । सीता अपने प्रिय से वियुक्त होकर कई सौ कोस दूर दूसरे द्वीप में राक्षसों के बीच पडी हुई थी । गोपियों के गोपाल केवल दो-चार कोस के एक नगर में राज-सुख भोग रहे थे । सूर का वियोग-वर्णन 'वियोग-वर्णन' के लिए ही है, परिस्थिति के अनुरोध में नहीं । कृष्ण गोपियों के साथ क्रीडा करते-करते कुँज या भाडी में जा छिपते हैं, या यों कहिए कि थोड़ी देर के लिए अन्तर्धान हो जाते हैं । वस, गोपियाँ मूर्च्छित होकर गिर पडती हैं ।^४”

१ सूरसागर (सभा) पद, ३५७८

२ वही ,, पद, ३५८१

३ दहनजा न पथुर्दबथुर्ब्यथा विरहजैव पुनर्यदि नेदृशम् ।

दहनमाशु विशन्ति कथं स्त्रिय प्रियमपासुसुपासितुमुद्धुरा ।

नैपथ, चतुर्थ सर्ग

४ सूरदास (भाचार्य शुक्ल) पृष्ठ १७२

आचार्य शुक्ल जी के इस कथन की आलोचना हमारा ध्येय नहीं . हमारा तो यही निवेदन है कि वियोग—वियोग ही है, चाहे वह क्षणिक हो या अनन्त, प्रियतम कही समीप ही छिपा हो या दूर । प्रेमाप्लावित हृदय में विरह के तूफान से विक्रोभ उत्पन्न होना स्वाभाविक ही है । विरह की गम्भीरता की माप क्या प्रिय के निवास की दूरी ही पर आधारित है ? हमारी समझ में तो प्रिय के चले जाने पर यह निश्चय कि न जाने अब कभी मिलन होगा या नहीं, विरह की पूर्ण अनुभूति के लिये पर्याप्त है, उसमें काल या देश का हस्तक्षेप हमें उपयुक्त नहीं जंचता । रास की चरमावस्था और सयोग की मधुरतम अनुभूति में वियोग—क्षण भर के लिए ही सही—क्या असह्य नहीं होगा ?

कृष्ण के वियोग में गोपियों की दशा दयनीय हो गई । उनके दिन कृष्ण की क्रीड़ाओं के वर्णन में ही व्यतीत होते हैं । ब्रज में सब कुछ पहले की ही चीजें हैं, परन्तु फिर भी वह पहले का ब्रज नहीं । जब ब्रजपति ही नहीं, तो ब्रजवालाओं का ब्रज भी सूना है । उन वेचारियों के आँसान ही नहीं बनते :

विचारत ही लागे दिन जान ।

तुम बिनु नन्द-सुवन इहि गोकुल, निसि भइ कल्प समान ।

मुरलि सब्द, कल घुनि की गुँजनि, सुनियत नाही कान ।

चलत न रथ गहि रही स्याम, कौ अब लागी पछितान ।

है कोउ जाय कहै माघो सौं, घोरज घरहि न प्रान ।

सूरदास प्रभु तुम्हरे दरस बिनु, फुरत नाहि आँसान ॥^१

गोपियाँ अपना सर्वस्व कृष्ण पर वार देँठी थीं । उनके वियोग में उनका तन, मन, यौवन—सब विषधर की फुँकार के समान है । कालिदास के “प्रियेषु सोभाग्यफला हि चास्ता” के अनुसार रमणी का सौन्दर्य और शृङ्गार प्रिय को लुभाने के लिए ही होता है । जब प्रिय ही नहीं, तो शृङ्गार ही कैसा .

मुख तमोर नैननि नहि अञ्जन, तिलक ललाट न दोन ।

कुचिल वस्य, अलकै अति रूखी, दिखियत है तन छोन ।

प्रेम-तृपा तीनी जन जानै, विरही, चातक, भीन ।

सूरदास बीतति जु हृदय में, जिन जिय परवस कीन ।^२

अपने प्रियतम का स्वप्न में दर्शन करने वाली नारियाँ धन्य हैं, परन्तु वेचारी गोपियों के लिये यह भी सम्भव नहीं, क्योंकि प्रियतम के जाने से भी चार दिन पहले उनकी निद्रा जा चुकी थी

सुनहु सखि धन्य ते नारि ।

जो आपने प्रान-बल्लभ की, सपनें हूँ देखति अनुहारि ।

कहा करी री चलत श्याम के पहिलैहि नोद गई दिन चारि ।^३

१ सूरसागर (मभा) पद ३८३१

२ वही (,,) पद ३८८५

३ वही (,,) पद ३६८८

दिलवर को दिल नजर करने के बाद बहुत से उर्दू शायर भी 'करवटें लेते ही लेते साफ उड जाती है नीद' कहते हुए नीद का रोना रोते देखे गये हैं, परन्तु गोपियों की नीद तो कृष्ण के जाने से भी चार दिन पूर्व जा चुकी है, मानो वह स्वयं इस भावी विपत्ति को अपनी आँखों देखना नहीं चाहती थी। गोपियों के विरह का अन्त नहीं, मिलन की आशा में विरह कम हो जाता है, पर यहाँ तो वह भी नहीं

उदित सूर चकई मिलाप निसि अलि जु मिलेँ अरविन्दहि ।

सूर हमें दिन राति दुसह दुख, कहा कहै गोविन्दहि ।^१

कृष्ण के विना मुरली कौन सुनावे । उनके विना व्रज का सब कुछ सूना है । कृष्ण की मुरली फिर बजी ही नहीं :

माई बहुरि न बाजी देन ।

को जैहै मेरे खरिक दुहावन, गाइनि रही फिर ऐन ।

सूनी घर सूनी सुख सेज्या, जहाँ करत सुख सैन ।

सूने ग्वाल-बाल सब गोपी, नहीं कहूँ उन चैन ।^२

मानव-हृदय के भावों का प्रकृति के साथ सभी भारतीय कवियों ने सामञ्जस्य स्थापित किया है। वह मनुष्य के सुख-दुख में हँसती और रोती है। पाश्चात्य आलोचक चाहे इसे Pathetic fallacy कहकर अनुपयुक्त ही मानें, परन्तु जब और चेतन जगत् की एक ही ब्रह्म से उत्पत्ति मानने वाले भारतीय मनीषी तो उनमें भ्रम देखते ही हैं। यही कारण है कि वियोगिनी गोपियों को यमुना नदी भी कृष्ण के वियोग ज्वर से काली पड़ी हुई दीख पड़ती है :

देखियति कालिन्दी अति कारी ।

अहाँ पथिक कहियौ उन हरिसौं, भई बिरह जुर जारी ।

गिरि-प्रजक तै गिरति घरनि धँसि, तरँग तरफ तन भारी ।

तट बारू उपचार चूर, जलपूर प्रस्वेद प्रनारी ।

निसि दिन चकई पियजु रटति है, भई मनौ अनुहारी ।

सूरदास प्रभु जो जमुना गति, सो गति भई हमारी ।^३

परन्तु मधुवन अब भी हरा-भरा खड़ा है। वही मधुवन, जिसने गोपी-वल्लभ की अग्रणीत क्रीडाओं का साक्षात्कार किया था, जिसके निकुञ्ज कृष्ण की वशी के मधुर स्वर के साथ कामिनी-कलकण्ठों से निर्गम कोमल ध्वनियों से गुँजते रहे थे, जिनके हृदय में रासकर्ता मोहन के पद्मचिन्ह आज भी बने हुए हैं, कृष्ण के वियोग में गोपियों का साथी न बना। साथी वही है, जो दुख में साथ दे, सुख में तो कोई भी साथ दे सकता है। मधुवन की यही विपमता गोपियों को क्षुब्ध कर देती है और वे उसे कोसने लगती हैं

मधुवन तुम क्यों रहे हरे ?

विरह वियोग स्यामसुन्दर के ठाढ़े क्यों न जरे ।

१ सूरसागर (समा) पद ३८ ८

२ वही (,,) पद ३६६ ८

३ वही (,,) पद ३८०६

मोहन वेनु बजावत तर तर साखा टेकि खरे ।

मोहे थावर अरु जड जगम, मुनि-जन ध्यान टरे ।

वह चित्तवनि तू मन न घरत है, फिरि-फिरि पुहुपु घरे ।

सूरदास प्रभु विरह दवानल, नख सिखलों न जरे ।^१

विरह की अवस्था में चित्त स्थिर नहीं रहता । अतः एक ही वस्तु कभी अनुकूल और कभी प्रतिकूल दीख पड़ने लगती है । अभी-अभी जो यमुना गोपियों को अपने ही समान विरह जुर-जारी लग रही थी, अब यम के समान लगने लगी—क्योंकि वह गोपियों और कृष्ण के बीच में बाधा बनकर वह रही है । विरह-जन्य-चित्त-विभ्रम के अभिव्यञ्जन में कवियों ने प्रायः ऐसी ही उक्तियों का आश्रय लिया है :

मोकोँ भाई जमुना जम हूँ रही ।

कैसेँ मिलौं स्यामसुन्दर कोँ, बैरिनि बीच वही ।^२

इसी प्रकार चातक भी कभी तो उन्हें जीवन दाता और कभी विरहणी नारी के रूप में दीख पड़ता है, तो कभी जली हुई को और जलाता हुआ ज्ञात होता है । पी-पी रटने वाला वेचारा चातक स्वयं विरह में काला पड़ गया है । समान दुख वालों में पारस्परिक समवेदना का होना स्वाभाविक ही है । तभी तो गोपियाँ चातक के प्रति स्नेह प्रदर्शित करती हैं :

बहुत दिन जीवौ पपीहा प्यारौ ।

बासर रैनि नाम लै बोलत, भयो विरह जुर कारौ ।

आपु दुःखित पर दुःखित जानि जिय, चातक नाम तुम्हारौ ।

सूरदास-प्रभु स्वाति बूंद लगि, तज्यौ सिंधु करि खारौ ।^३

और कभी-कभी उसकी उद्दीपक 'पी-पी' की वाणी को सुनकर वे तिलमिला जाती हैं और उसकी अदूरदक्षिता पर उसे छोटी-खरी सुनाती हैं :

(हों तो मोहन के) विरह जरी, रे तू कत जारत ।

रे पापी तू पँखि पपीहा, पिय पिय करि अघराति पुकारत ।

करी न कछु करतूति सुभट की, मूठि मृतक अवलनि सर मारत ।

रे सठ तू छु सतावत औरनि, जानत नहिँ अपने जिय आरत ।

सब जग-सुखी दुखी तू जल विनु, तऊ न उर की व्यथा विचारत ।

सूर स्याम विनु ब्रज पर बोलत, काहँ अगिलौ जनम विगारत ।^४

जो नैन प्रेम के प्रवर्तक थे, जिनके उत्पात के कारण गोपियाँ कृष्ण के प्रेम-पाश में बद्ध हुईं, उनकी भी वियोग में सावन-भादो की मेघ-घटाओं के समान दशा हो गई । मेघ तो कुछ देर के लिये रुक भी जाते हैं, पर गोपियों के नैन निश-दिन वरसते हैं ।

१ सूरसागर (सभा) पद ३८२८

२ वही ,, पद ३८६२

३ वही ,, पद ३९५५

४ वही ,, पद ३९५६

सबसे पहले शायद महाकवि कालिदास ने दुष्यन्त की पहली रानी हंसपदिका द्वारा शकुन्तला के प्रेम में डूबे हुए दुष्यन्त को लक्ष्य कर भ्रमर-विषयक उक्ति द्वारा उपालम्भ दिलाकर साहित्य में एक नई रूढ़ि का बीजवपन किया और इसके बाद विकटनितम्बा, गोवर्धन आदि संस्कृत कवियों की रचनाओं और अथर्वश के दूहों में से गुजरती हुई यह परम्परा हिन्दी साहित्य में पहुँची। कृष्ण भक्ति का विकास और उसमें माधुर्य भाव की प्रतिष्ठा हो जाने पर तो इस धारा को एक नई दिशा ही मिल गई, जिसका सन्नेत भागवत के उद्धव-गोपी-सवाद के प्रसंग में मिलता है। यहाँ आकर भ्रमरोपालम्भ, जो अब तक भौतिक प्रेम के क्षेत्र में ही सीमित रहा था, आध्यात्मिक क्षेत्र में भी अवतीर्ण हुआ। धीरे-धीरे इसमें अनेक तत्त्वों का समावेश होता गया और एक ओर तो एक विशिष्ट दार्शनिक पृष्ठ-भूमि में इसकी जड़ जमी, और दूसरी ओर कई दार्शनिक विचारधाराओं से इसका सघर्ष भी हुआ। अनेक शताब्दियों की दीर्घ अवधि में बदलती हुई परिस्थितियों और विकसित होती हुई भक्ति-साधना के साथ कवित्व का मणिकाञ्चन योग हो जाने के कारण इस परम्परा ने जो रूप धारण किया, वह हिन्दी साहित्य में 'भ्रमर-गीत साहित्य' के नाम से प्रसिद्ध है। यह श्रेय हिन्दी के ही भाग्य में वदा था। वस्तुतः कवित्व और भक्ति का जैसा सुन्दर समन्वय पूर्व मध्य-कालीन हिन्दी साहित्य में हुआ, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है।

भागवत के दशम स्कन्ध पूर्वाह्न में ४६ वें और ४७ वें अध्यायों में भ्रमर-प्रसंग आया है। कृष्ण अपने प्रियसखा उद्धव को यह कहकर कि—“तुम ब्रज में जाकर मेरे माता-पिता और गोपियों को, जिनका मन मुझ में रमा रहता है, मेरा सन्देश देकर वेदनामुक्त करो” उन्हें ब्रज भेजते हैं। उद्धव ब्रज जाते हैं और नन्द तथा यशोदा को समझाते हैं। यशोदा मूक होकर अश्रु बरसाती हुई उनके ज्ञान की बातें सुनती हैं और उससे प्रभावित तो नहीं होती—हाँ, हतप्रभ-सी अवश्य हो जाती हैं।

सूर्योदय के समय गोपियाँ नन्द के द्वार पर खड़े रथ को देखकर अटकलें लगाने लगीं कि यह किसका रथ है? इस प्रसंग में उनका वातालाप अक्रूर के प्रति घृणा और तीखे व्यङ्ग्यों से भरा पड़ा है। जब उन्हें पता चलता है कि कृष्ण के समान रूप-रंग और वेष-भूषा वाले अम्यागत उनका सन्देश लेकर आये हुए उनके सखा हैं, तो वे उनका सत्कार करती हैं और उनसे जो कुछ कहती हैं, उसका सार यह है—

“उद्धव जी ! आप ब्रजनाथ, नहीं-नहीं, यदुनाथ जी के पार्षद हैं। उन्होंने अपने माता-पिता को सुख देने के लिये आपको यहाँ भेजा है। और उनका यहाँ है भी कौन ? अपने माता-पिता के अतिरिक्त दूसरों के साथ जो प्रेम-सम्बन्ध किया जाता है, वह स्वार्थवश होता है। (मतलब निकल जाने पर प्रेम का स्वार्थ समाप्त हो जाता है। भौरों का पुष्प से, और पुरुष का स्त्री से ऐसा ही प्रेम होता है) यहाँ सब प्रेम-सम्बन्ध स्वार्थ पर आधारित हैं। धन न रहने पर वेश्या अपने कामुक को घटा बत्ता देती है; अध्ययन समाप्त होने पर कितने शिष्य अपने आचार्यों की सेवा करते हैं ? वृक्ष पर फल नहीं रहते तो पक्षी भी उड़ जाते हैं। वन में आग लगी कि पशु भाग खड़े हुए। स्त्री के हृदय में कितनी ही आसक्ति हो, व्यभिचारी पुरुष मतलब निकल जाने पर उलट कर भी नहीं देखता। ससार के प्रेम-सम्बन्ध ऐसे ही होते हैं।”

गोपियों के कथन में उनकी मनोदशा का चित्रण है। वैभव की खाई के कारण वे कृष्ण को अपने से कितना दूर समझती हैं? इसीलिये तो ब्रजनाथ कहते ही यदुनाथ कह उठती हैं। वे सोचने लगी कि जब उनमें प्रेम की पवित्रता ही नहीं, तो वे हमारे हृदय की व्यथा को क्या समझें? भ्रमर क्या कभी पुनः कली के पास लौटता है? स्वार्थ, आनन्द और उपभोग में लिप्त भ्रवसरवादी दूसरे का ध्यान कब करता है? और कृष्ण भी इसके भ्रववाद नहीं, अपितु प्रमाण ही हैं।

यद्यपि इस कथन में कही कृष्ण का नाम नहीं आया है, तथापि अप्रत्यक्ष रूप से कृष्ण पर ही सब व्यंग्य किये गए हैं। प्रेम का प्रतिदान न पाकर ही गोपियों ने उद्वेग के समक्ष व्यङ्ग्य किये, क्योंकि वे समझती थी कि उनके द्वारा कृष्ण तक उनकी भावाभिव्यक्ति पहुँच जायेगी। कृष्ण की सब लीलाएँ उनकी आँखों में छा जाती हैं और वे फूट-फूट कर रो पड़ती हैं। नारी के दो ही अस्त्र हैं—व्यग्य और रुदन। एक गोपी को कृष्ण-मिलन की लीलाओं का स्मरण हो रहा था कि एक भ्रमर गुनगुनाता हुआ उधर आ निकला। गोपी ने उसे कृष्ण-सखा का प्रतीक मान कर कहना प्रारम्भ किया:

“कपटी के सखा भ्रमर ! सपत्नी के कुचों से मसली हुई माला के कुकुम में सनी हुई अपनी मूँछों से हमारा स्पर्श न कर। तुम जिनके दूत हो—वे कृष्ण ही मथुरा में अपनी मानिनी नायिकाओं को मनावें। केवल एक बार अपनी अधर सुधा की मोहिनी पिलाकर वे हमें ऐसे ही छोड़कर चले गये, जैसे तुम फूलों को छोड़कर चले जाते हो, पता नहीं लक्ष्मी उनकी चरण सेवा क्यों करती है? शायद उनकी चिकनी-चुपड़ी वातों में आ गई है। तू हमारे सामने कृष्ण का गान क्यों कर रहा है? हमें मानने के लिये ही तो ! पर वे तो हमारे जाने-पहचाने हैं। जा, उनकी मथुरावासिनी सखियों के सामने ही उनका गुणगान करना; हम जानती हैं—वे कितने निर्मम हैं। काम-सतप्ता शरणागता सूरणखा को उन्होंने विरूप कर दिया, वामन रूप में बलि से मुँह माँगी वस्तु पाकर भी उसके साथ क्या किया ?” वरुणपाश से बाँधकर पाताल में डाल दिया। तू मेरे पैरों में सिर मत टेक ! क्या तू भी श्रीकृष्ण से चाटुकारिता सीख आया है? हम कालों की मित्रता से बाज आई। किन्तु क्या करें, कृष्ण की याद आती ही है। हम चाहते पर भी उनकी चर्चा नहीं छोड़ सकती। जैसे हरिणी व्याध के सुमधुर गान के चसके में मारी जाती हैं, वैसे ही हम भोली-भाली गोपियाँ कृष्ण के प्रेमजाल में फँस गईं। तू इस विषय में कुछ न कह। यदि तुझे कुछ कहना ही है, तो कुछ अन्य बात कर। इतने में ही भौरा कुछ दूर उड़कर फिर लौट आता है, तब गोपियाँ कुछ आदर के साथ कहना प्रारम्भ करती हैं।

प्रियतम के प्यारे सखा ! तुम हमारे माननीय हो। कहो, तुम्हारी क्या इच्छा है ! सच कहो, क्या हमें वहाँ ले जाना चाहते हो। पर उनके पास जाकर लौटना कठिन है। हम तो उनकी हो चुकी हैं। पर हमें वहाँ ले जाकर क्या करोगे ? उनके हृदय में तो उनकी प्यारी पत्नी लक्ष्मी रहती है न। अच्छा, प्रियतम के प्रियदूत मधुकर ! वताओ तो कि कृष्ण मधुपुरी में सुख से तो हैं। क्या वे कभी नन्द वावा, यशोदा, और ग्वाल-वालों की भी याद कर लेते हैं ? क्या हम दासियों का भी कभी जिक्र करते हैं ? वताओ, वे कब भ्रगर के समान दिव्य सुगन्ध से युक्त अपनी भुजा हमारे सिर पर रखेंगे ? क्या हमारे जीवन में ऐसा शुभ भ्रवसर आयेगा ?

भागवत के इस प्रसंग में भ्रमर-गीत के सभी तत्त्वों का मूलरूप विद्यमान है। 'भ्रमर-गीत' भ्रमर-गीत के उपकरण—गोपी, कृष्ण, उद्धव, भ्रमर, उपालम्भ—सभी इसमें आ गये हैं। भ्रमर को कितवबन्धु कहा गया है, जो एक अप्रस्तुत व्यङ्ग्य है, जिसका लक्ष्य कृष्ण ही नहीं, उद्धव भी है। कृष्ण की चाटुकारिता और कपट के वश में होकर गोपियाँ अपने मन को खो बैठती हैं। उनके अलौकिक प्रभाव के कारण उनकी ओर से ध्यान हटाने में असमर्थ हैं। अपनी इस परवशता के कारण वे विवश हैं, कृष्ण के विरह में व्याकुल हैं। उनका नारी हृदय काम के बाणों से पीड़ित है। मधुरपुर की चतुर नागरिकाओं से कृष्ण के प्रणय सम्बन्ध का अनुमान ही उनके मर्मवेध के लिए पर्याप्त है। सौतों के आलिङ्गन से मलिन माला में कुकुम की कल्पना उनके हृदय में सपत्नीभाव-जन्य ईर्ष्या को भी जन्म देती है। इस प्रकार गोपियों को साधारण मानवी रूप भी प्रदान कर दिया गया है।

भागवत के इन प्रसंगों में हृदय और बुद्धि का समानान्तर प्रभाव लक्षित होता है। गोपियाँ, नन्द और यशोदा कृष्ण-लीलाओं की स्मृति सँजोये उनका चिन्तन करते रहते हैं और उद्धव उनके निराकार परब्रह्म रूप का प्रतिपादन करते हैं। अन्त में भागवत की गोपियाँ उद्धव की ज्ञान-चर्चा से सतुष्ट हो जाती हैं। इस प्रकार भागवत में निराकार उपासना का ही स्तर प्रबल सुनाई पड़ता है, फिर भी इसमें सन्देह नहीं कि भागवतकार ने कृष्ण के जीवन को एक नवीन भावात्मक रूप प्रदान किया।

भागवत के अतिरिक्त संस्कृत साहित्य में अन्यत्र कही भ्रमर-गीत की रचना उपलब्ध नहीं होती। भ्रमर-दूत और भ्रमर-सन्देश नामक दो दूत-काव्य अवश्य मिलते हैं जो कथानक विषय और शैली—सब की दृष्टि से विलकुल भिन्न वस्तुएँ हैं। इनमें कृष्ण-कथा के स्थान पर राम-कथा की घटनाओं का वर्णन है। अपभ्रंश में कृष्ण-लीला गान की परम्परा तो चली आ रही थी, पुष्यदत्त के महापुराण में एतद्विषयक कई गीत मिलते हैं। भ्रमर-विषयक अन्योक्ति द्वारा उपालम्भ देने की परम्परा भी अक्षुण्ण थी, किन्तु इन सब तत्त्वों का एकीकरण कर भ्रमर-गीत जैसी रचना की सृष्टि करने का प्रयास अपभ्रंश साहित्य में नहीं हुआ।

भागवत के पश्चात् विद्यापति मैथिल कोकिल के कतिपय पद ऐसे मिलते हैं, जो भ्रमर-गीत परम्परा में स्थान पाने के अधिकारी हैं। वे पद ये हैं

(१)

कत दिन माघव रहब मधुरपुर विहि बाम ।

दिवस लिखि लिखि नखा खो आयनु बिछुरत गोकुल नाम ।

हरि हरि काह कहब सम्बाद !

सुमरि सुमरि नेह खिन मेला मोर देह, जिवनक अब कौन साथ ।

पूरब पियारि नारि हम अछून, अब दासनहु सदेह ।

भ्रमर भ्रमरी भ्रमि सबहु कुसुम रमि, नाँह तजे कमलनि नेह ।

आस निगड करि, जिउ कत राखव अबहि ज करत परान ।

विद्यापति कह आसहीन नह अउव सो कर कान ।^१

ऊधव कव हमसो ब्रज जाइव ।
 कव प्रिय छवलि सरमि स्यामलि, तेइ सखन स दूध दुहाइव ।
 कव श्रीदामा सुचल प्रिय मित, मिलि कानन धेनु चराइव ।
 कव जमुना तिर नीप तरुतर मोहन वेनु वजाइव ।
 कव वृष भानु किशोरि गोरि सौं, कुंजहि रास रचाइव ।
 कव ललितादि सखी सुन्दरि कहँ, सादर अँक लगाइव ।
 विद्यापति कह अइसन सुभ दिन राइक मान मनाइव ॥^१

प्रेम अँकुर जात आत मेल न मेल जुवल पलाशा ।
 प्रतिपद चाँद उदय जँसे भामिनी सुख लव में गँल निराशा ।
 सखि हे भव मोहँ निठुर मघाई अवधि रहलि बिसराई ।
 के जाने चाँद चकोरिणी वचव माधव मधुप सुजान ।
 अनुभवि कानु पिरीति अनुभामिये विघटित विहि निरभान ।
 पाप पराण आन नहिँ जानत कान्ह कान्ह करि भूरन ।
 विद्यापति कह निकरण माधव गोविन्ददास रस पूरन ॥^२

। इन स्फुट पदों के अतिरिक्त भ्रमर-गीत का व्यवस्थित कथात्मक स्वरूप विद्यापति की पदावली में प्राप्त नहीं होता। विद्यापति हिन्दी के पहले कवि हैं, जिन्होंने भागवत के इस प्रसंग की अवतारणा हिन्दी में की। परिमाण की दृष्टि से उनकी यह रचना नगण्य है। परम्परा का विकसित रूप भी उसमें नहीं मिलता, किन्तु इससे उनके मूलसूत्र उद्घाटन का महत्व कम नहीं हो जाता। यदि सांख्य शास्त्र की शब्दावली प्रयोग करने की छूट हो तो हम कह सकते हैं कि भ्रमर-गीत की पुष्ट परम्परा इसी मूल प्रकृति की विकृति है। भ्रमर-गीत प्रसंग को व्यापक-विकसित और व्यवस्थित रूप देने का श्रेय सूरदास जी को ही है। सूर-सारावली और सूरसागर दोनों में ही यह प्रसंग पाया जाता है। सूर सारावली का कथानक श्रीमद्भागवत पर ही आधृत है, किन्तु उद्धव को ब्रज भेजने के कारण में भेद है। भागवत में कृष्ण गोपियों पर अनुग्रह करके उन्हें सुख देने के लिए उद्धव को वहाँ भेजते हैं, किन्तु सारावली में गोपियों की चरण रेणु सिर पर धर उद्धव को अमय पद प्राप्त करने के लिए वे ऐसा करते हैं। काव्य-सौष्ठव की दृष्टि से सारावली के इस प्रसंग का अधिक महत्व नहीं है।

सूरसागर में तीन भ्रमर-गीत मिलते हैं। एक तो लगभग ३०० पदों में है, जिसमें नन्द, यशोदा और गोपियों का विरह वर्णन है। इसकी समता हिन्दी साहित्य का कोई भी शब्द नहीं कर सकता। इस विस्तृत भ्रमर-गीत के अतिरिक्त एक भ्रमर-गीत की रचना केवल दो पदों में की गई है। प्रथम पद में उद्धव ब्रजागमन, गोपियों की आशा-निराशा, कुब्जा पर व्यङ्ग्य, और कृष्ण के पुनर्मिलन की आशा का वर्णन है, और दूसरे में उद्धव द्वारा जानोपदेश,

१ मैथिल कोकिल विद्यापति (बाबू ब्रजनन्दन सहाय) पद ६८

२ विद्यापति (नगेन्द्रनाथ गुप्त) पद ६७०

गोपियों का प्रतिवाद और उद्व के भक्त बन कर लौटने का वर्णन है। अन्त में भ्रमर-गीत के सुनने सुनाने का महत्त्व है।^१ उद्व का मथुरा-गमन प्रसंग और उससे पहले ब्रज की दशा का चित्रण इसमें नहीं है। निर्गुण-सगुण चर्चा इसका प्रमुख विषय है और अन्त में उद्व गोपियों को गुरु मान लेते हैं। तीसरा भ्रमर-गीत केवल एक ही पद में है, जो सत्तर पक्तियों का है। कथानक की दृष्टि से दूसरे सक्षिप्त भ्रमर-गीत से इसमें अन्तर है, क्योंकि इसका प्रारम्भ उद्व के उपदेश से ही होता है; जैसे—नन्ददास के भ्रमर-गीत का। इसके अन्तर्गत गोपियाँ अधिक व्यवहार कुशल प्रतीत होती हैं। गोपियों की तल्लीनता देखकर उद्व के सकोच, पाती-सन्देश और ज्ञान-चर्चा का उल्लेख इसमें भी है। उद्व कुछ दिन प्रेममग्न होकर ब्रज में रहते हैं और जब कृष्ण के पास जाते हैं, तब कृष्ण अपने प्रेम व्यवहार से उन्हें शान्त करते हैं।^२ दोनों ही सक्षिप्त भ्रमर-गीतों में भ्रमर के आने का उल्लेख नहीं है। हाँ, 'अलि' और 'मधुप' शब्दों का प्रयोग अवश्य मिलता है।

सूर का विस्तृत भ्रमर-गीत बड़ा ही महत्त्वपूर्ण है। इसके अन्तर्गत विभिन्न घटनाओं और पात्रों के व्यापारों का विकास बड़े ही मनोवैज्ञानिक ढंग से हुआ है। स्थूल रूप से इसका विभाजन दो भागों में किया जा सकता है। प्रथम भाग में कृष्ण के वियोग में ब्रजवासियों की दशा और कृष्ण के प्रति यशोदा, नन्द आदि के द्वारा भेजे गये सन्देशों से लेकर उद्व के ब्रज-आगमन तक के पद रखे जा सकते हैं, और दूसरे में उद्व-गोपी-सवाद से लेकर उद्व के प्रेमाभक्ति से प्रभावित होकर ब्रज लौटने तक के। प्रथम भाग को पुनः दो अंशों में विभाजित किया जा सकता है— १—ब्रज की दशा और ब्रजवासियों के सन्देश। २—मधुपुर वासियों के सन्देश से उद्व के आगमन तक के पद, जिन्हें हम भ्रमर-गीत की क्रमशः पूर्वपीठिका और उत्तरपीठिका कह सकते हैं।

समूचा भ्रमर-गीत उपालम्भ जिस भावना से श्रोत-प्रोत है, उसकी कुञ्जी ब्रज-वर्णन-प्रसंग में वह पद है, जिसमें एक ग्वाला मधुपुरवासी कृष्ण के सम्बन्ध में कहता है कि—'मधुपुरी जाकर कृष्ण अब बड़े वश वाले बन गए हैं, राजा हो गए हैं, सूतजन उनका गान करते हैं, राजसी वेष-भूषा से वे सज्जित हैं और अहीर कहलाने में लज्जा का अनुभव करते हैं। उनके माता-पिता यशोदा और नन्द नहीं, देवकी और वसुदेव हो गए हैं। कुब्जा उनकी अर्धाङ्गिनी बन गई है, जिसके वशीभूत होकर वे विभिन्न प्रकार के रास-रग में लीन हैं।'^३ गोप द्वारा दी गई इस सूचना की गोपियों पर भारी प्रतिक्रिया होती है। कृष्ण पर अपना एकाधिकार रखने वाली गोपियों को यह कैसे सह्य होता कि वे किसी और के होकर रहें? उनका भावुक, शङ्कालु नारी-हृदय कृष्ण के मथुरावास के अन्य कारणों को बहानामात्र तथा कुब्जा के प्रणय को मूल कारण मान बैठता है, और उनकी विचार-धारा कुब्जा पर ही केन्द्रित हो जाती है। वे उस पर व्यङ्ग्य करती हैं, उसके कारण कृष्ण को भी अधिकाधिक उपालम्भ देती हैं और फिर अपनी परवशता पर रोती-बिसूरती हुई कुब्जा के कूबड का मजाक उड़ाकर ही मन को शान्त करना चाहती हैं, पर व्यर्थ, धूम-फिर कर उनका ध्यान कृष्ण पर पहुँचता है और वे खीझ कर कह उठती हैं—'सखी री काके मीत अहीर!

१ सूरमागर पद ४७११, ४७१२

२ वही पद ४०६५

३ वही पद ३७५६

अपना ही लोहा खोटा है, तो लुहार का क्या दोष ? निरीह गोपियाँ कभी अपने रूप-रस लोभी नेत्रों को कोसती हैं, तो कभी कपटी हृदय को। ऐसी मनःस्थिति में प्राकृतिक-सौन्दर्य भी उन्हें झटने दौड़ता है। अतः चन्द्रोपालम्भ और उद्दीपन रूप में प्रकृति-वर्णन के भी बहुत से पद मिलते हैं।

विरह वेदना से पीड़ित गोपियाँ कृष्ण को सन्देश भेजती हैं। भिन्न-भिन्न प्रकार से अपनी दशा प्रकट करती हैं। इतने सन्देश भेजे कि मधुपुरी के कूप भर गए, पर कृष्ण का प्रति-सन्देश नहीं मिला। ऐसी स्थिति में कुब्जा और कृष्ण के प्रति उनके हृदय में उपालम्भ की भावना का और भी उद्दीप्त हो जाना स्वाभाविक ही है। यशोदा भी सन्देश भेजती है कि—यद्यपि लोग मेरे हृदय को समझाते हैं, फिर भी मक्खन देखकर मेरे हृदय में पीडा होती है। पथिक ! कृष्ण से कहना कि मेरे जैसी माँ के होते हुए वे क्यों दुःख पा रहे हैं !^१ तभी यशोदा को गोप की बात याद आ जाती है। ध्यान आता है—कृष्ण की माँ तो देवकी है। तब वे कहती हैं कि—यदि कृष्ण माँ का नाता नहीं मानते, तो घाय समझ कर ही दर्शन दे जायें। फिर वे सोचती हैं, क्यों न देवकी के पास ही कृष्ण के भेजने के लिये सन्देश भेजा जाये। यही तो उचित है, इसी बीच मे यशोदा का वात्सल्य फिर उसे आत्म-विस्मृत कर देता है और वह यह भूल कर कि—कृष्ण देवकी के पुत्र हैं, देवकी को सन्देश भेजती है :

तुम रानी हो और मैं अहीर। मुझे ऐसी हँसी अच्छी नहीं लगती, यहाँ मेरी गायें कौन चराये। मेरे पुत्र को भेज दो ! वहाँ उसे चाहे जितना ऐश्वर्य प्राप्त हो, पर उसे तो मक्खन भाता है न ?^३ इस प्रकार गोपियाँ और यशोदा के हृदय में जो विचार उठते हैं, वे परस्पर सम्बद्ध और मनोवैज्ञानिक हैं। गोप द्वारा ब्रज-कृष्ण के ऐश्वर्य की सूचना देना, कुब्जा का प्रेम, यशोदा और गोपियों के सन्देश—सूर की अपनी कल्पना की उपज हैं। भागवत में ये प्रसंग नहीं हैं।

इसी प्रकार भागवत में उद्धव को ब्रज भेजने का उद्देश्य विल्कुल दूसरा है। वहाँ वे गोपियों को ज्ञानोपदेश देने के लिये भेजे जाते हैं, पर सूर के कृष्ण उन्हें प्रेम-भक्ति का उपदेश ग्रहण करने के लिये भेजते हैं, ज्ञान के घमड में फूले उद्धव को वे प्रेम-भजन की प्राप्ति के लिये ब्रज भेजना उचित समझते थे।^४ स्वयं कृष्ण को उनके योग की बात अच्छी नहीं लगती थी। वे कहते हैं—

सग मिलि कहीं कासों वात ।

यह तो करत जोग की वातें, जामें रस जरि जात ।^५

उद्धव को ब्रज भेजने का कारण सूर के चतुर कृष्ण सकेतित भी कर देते हैं, किन्तु ज्ञान-मद में मत्त उद्धव—उसे समझ भी नहीं पाते :

सूर स्वाम इहिं कारन पठवत, हूवें आवंगी सत ।

१ सूरसागर पद ३७९०

२ वही पद ३७९१

३ वही पद ३७९७

४ वही पद ४०३१

५ वही पद ४०३३

इस प्रकार उद्धव को ब्रज भेजने का कारण उनके योग-नीरस-हृदय को भक्ति-रस से प्रीति करना (योग के ऊपर भक्ति का महत्त्व प्रतिपादन करना) तथा ब्रजवासियों की दशा जानना है। गोकुल से आये हुए सन्देशों के उत्तर रूप में सूरदास-देवकी, कुब्जा और कृष्ण द्वारा प्रतिसन्देश भिजवाना नहीं भूले हैं। कृष्ण मौखिक रूप में तथा पत्र के रूप में भी सन्देश देते हैं। यशोदा ने धाय बनकर दर्शन की कामना की थी, जिसके उत्तर में कृष्ण ने सन्देश भेजा कि-हम उन्हीं के पुत्र हैं।^१ यहाँ के अवशिष्ट कार्य को पूरा कर हम वहीं लौटेंगे, अन्यत्र हमें कहाँ सुख मिल सकता है। धाय कहला भेजना-हमें अच्छा नहीं लगा।^२ जत्र से तुमसे वियुक्त हुए हैं, कोई कन्हैया कहने वाला नहीं मिला। और न ही सवेरे उठकर कलेवा किया, और न घैया ही, चाखी।^३ नन्द बाबा को उपालम्भ पूर्ण सन्देश यह भेजा कि-मथुरा पहुँचाकर उन्होंने फिर सुधि ही नहीं ली।^४ गोपियों के लिये केवल जोग का ही सन्देश भेजा, क्योंकि इसी के द्वारा उनका अभीष्ट (उद्धव के ज्ञान का गर्व दूर होना) सिद्ध हो सकता था। जोग के सन्देश द्वारा उन्होंने गोपियों के हृदय की प्रतिक्रिया को उद्दीप्त करना चाहा।

शिष्टता और स्नेह के नाते वसुदेव-देवकी भी यशोदा के सन्देश का उत्तर लिखकर देते हैं कि-नन्द और यशोदा ! तुम धन्य हो, हमारे पुत्र का पालन कर तुमने हमें उपकृत किया; यहाँ आकर उनसे क्यों नहीं मिल जाते ? उन्हीं में भेज तो दूँगी ही, बाल-लीला का आनन्द तो तुम्हें ही मिला। मुझे तो वे कुमार मिले हैं।^५

इसके बाद सूर ने कुब्जा द्वारा गोपियों को पत्र लिखाया है। वह स्वयं गोपियों के आक्रोश, उपालम्भ और व्यङ्ग्य का आस्पद रही थी। शिष्टता के नाते ही सही, उसे अपनी सफाई में कुछ कहना ही चाहिये था। उसने लिखा-“मुझ पर तो कृष्ण की अकस्मात् कृपा हो गई, मुझ पर क्रोध क्यों करती हो। कडवी तुम्बी को तो घूरे पर स्थान मिलता है, पर जब वह बाध-निर्माता के हाथ पड जाती है तो सुन्दर राग उत्पन्न करने लगती है। यही दशा मेरी थी। मैं त्रिभङ्गी शरीर ! कस की दासी ! कृष्णाकर ने कृपा कर दी। अपने हाथ से मुझे सँवार दिया।^६ उसने मौखिक सन्देश देते हुए उद्धव से कहा उद्धव राधा से कहना, मैं तो इनकी सेविका हूँ, मुझ पर क्रोध न करो। जैसे कृष्ण ने मुझ पर कृपा की है वैसे ही वे भी करती रहे। तुम तो श्याम की अर्धाङ्गिनी हो। मैं तुम्हारे समान कहाँ,^७ क्षतनी नम्रता दिखाने के पश्चात् कुब्जा का अभिमान जाग उठा और वह उपालम्भ के बदले में उपालम्भ देती हुई बोली—

सुनियत ऊधौ लए सँदेसौ, तुम गोकुल कौ जात ।
पाछै करि गोपिन सौ कहियो, एक हमारी बात ॥
मातु पिता कौ नेह समुक्ति कँ, श्याम मधुपुरी आए ।
नाहिन कान्ह तुम्हारे प्रीतम, ना जसुदा के जाए ॥

१ सूरसागर ४०५३

२ वही ४०१६

३ वही ४०५७

४ वही ४०५७

५ वही ४०६०

६ वही ४०६२

७ वही ६०६४

देखी वृष्णि आपने जिय में तुम घों कौन सुख दीन्हे ।
 ये बालक तुम भक्त ग्वालिनी, सर्व भूँड करि लीन्हे ॥
 तनक दही माखन के कारन, जसुदा त्रास दिखावँ ।
 तुम हँसि सब बाँधन कीं दीरी, काहू दया न आवँ ॥
 जो वृषाभान-सुता उत कीन्ही, सो सब तुम जिय जानौ ।
 ताहीं जाल तज्यो ब्रजमोहन, अब काहँ दुख मानौ ॥^१

भागवत मे केवल कृष्ण का मौखिक सन्देश है। वसुदेव, देवकी और कुब्जा के सन्देश कवि की मौखिक प्रतिभा के परिणाम हैं। भागवत में राधा का नाम नहीं मिलता, किन्तु सूर ने राधा को प्रधानता दी है। कुब्जा और कृष्ण राधा को ही सन्देश भेजते हैं। गोपियों का विरह राधा के विरह की धुरी पर ही घूमता है और अन्त में उद्धव भी उसी की 'अति मलीन' दशा से प्रभावित होकर कृष्ण से कहते हैं कि—“अति मलीन वृषभानु कुमारी”। सन्देश-प्रतिसन्देश की यह कल्पना पूर्णतया घटनाओं के मनोवैज्ञानिक विकास के ऊपर आधारित है।

मधुपुरियों के सन्देश गाँठ में बाँधकर ऊधो चल दिये। इसके बाद सूर ने ब्रज में होने वाले शुभ शकुनों और गोपियों के उत्कण्ठित हृदयों का सुन्दर चित्रण किया है। एक भारतीय सस्कृति और आचारों का प्रतीक है, तो दूसरा सञ्चारियों के अभिव्यञ्जन की दृष्टि से उच्च-साहित्यिक आदर्श का प्रतिबिम्ब है। शुभ-शकुन तो हो ही रहे थे, मथुरा की ओर से आता हुआ कृष्ण का रथ भी दूर से दीखने लगा। गोपियों के हृदय में कृष्ण-मिलन की आशा दृढ़ हो गई। रथ कुछ पास आया तो उसमें एक व्यक्ति दीख पड़ा। कृष्ण अकेले नहीं आ सकते थे, वे तो बलराम के साथ होते। आशा निराशा में परिणत हो गई। लगा, जैसे कृष्ण मिलकर बिछुड गए हो। नवीन विरह जग गया और गोपियों के हृदय से खींकभरा उपालम्भ निकल पड़ा—

सूरदास यहाँ कत आवँ, बँधे कुविजा रस-दाम ।^२

यशोदा तो मूर्च्छित होकर ही गिर पड़ी। गोपियाँ अपना दुःख भूल गई और यशोदा को सान्त्वना देने लगी :

भल भई हरि सुरति करी ।

उठो महरि कुशलात वृष्णि, आनन्द उमग भरी ।^३

इस प्रकार आत्म-विस्मृत विरह-विधुरा ग्रामीण गोपियों में भी सूर ने कर्तव्य, बुद्धि और सहानुभूति की प्रतिष्ठा की है, जो उनके सरल स्वभाव को और भी आकर्षक बना देती है।

सूरसागर में उद्धव के ब्रजागमन का प्रसङ्ग विभिन्न पदों में भिन्न-भिन्न प्रकार से मिलता है।

एक अन्य स्थान पर उद्धव-गोपी-मिलन का प्रसङ्ग भागवत के समान दिया है। नन्द के द्वार पर खड़े रथ को देखकर गोपियाँ शकित होती हैं कि—कही फिर अक्रूर आ गए।

१ सूरसागर (सभा) पद ४०६५

२ वही ,, पद ४०८५

३ वही ,, पद ४०८८

जब उन्हें उद्व के दर्शन होते हैं, तो वे उन्हें कृष्ण का सखा समझ कर प्रणाम करती हैं। कहती हैं—‘तुम्हारे दर्शन पाकर हम धन्य हुईं, तुमसे मिलकर वंसा ही सुख हुआ, जैसे मछली को पानी मिलने पर होता है।’

स्वभावतः गोपियाँ उद्व से एकदम प्रसन्न करती हैं कि—‘कृष्ण कुशलपूर्वक तो हैं ! उन्होने यहाँ आने के लिये कहा है या नहीं !’ सब गोपियाँ सन्देश सुनने के लिए दौड़ आईं, उद्व ने कृष्ण की पाती उन्हे दी।

कह्यो तुमको ब्रह्म व्यावन, छाँडि विषय विकार।

सूर पाती दई लिखि मोहि, पठौ गोप कुमारि।^१

इस प्रकार सूर के उद्व योग का कटु सन्देश विस्तार पूर्वक न कहकर पाती से ही परिस्थिति स्पष्ट कर देते हैं। पत्रिका प्राप्त कर गोपियाँ प्रेम-विभोर हो जाती हैं। यहाँ सूर ने सम्बन्ध-भावना का उत्तम निदर्शन प्रस्तुत किया है। गोपियाँ कृष्ण की पाती को कभी नेत्रों पर धरती हैं और कभी छाती से लगाती हैं। पर इससे कृष्ण का विरह और भी अधिक अखरने लगता है, और वे कह उठती हैं कि—इस पाती का हम क्या करें ? वे सोचती हैं कि कृष्ण हमसे रुठ हैं, तभी तो इस प्रकार स्वयं न आकर ‘मधुप’ के हाथों सन्देश और पाती भेज दिये हैं। उद्व की योग-वर्चा उन्हे तनिक नहीं सुहाती। वे व्याकुल हो जाती हैं और—

इहि अन्तर मधुकर इक आयी।

निज स्वभाव अनुसार निकट हूँ सुन्दर सव सुनायो।

पूछन लागी ताहि गोपिका कुविजा तोहि पठायी।

को धौँ सूर स्यामसुन्दर को हमें सन्देश लायो।^२

यही से मूल भ्रमर-गीत का प्रारम्भ होता है। भ्रमरागमन के पूर्व के दो पदों में गोपियों ने भी उद्व को ही ‘मधुप’ और ‘अलि’ नाम से संबोधित किया है :

‘कहियो मधुप सदेश सुचित दै, मधुवन स्याम उजागर’।^३

‘याही तें लिखि पठवत अलिकर बातें प्रेम छकोही’।^४

वस्तुतः यहाँ उन्होने कृष्ण के सखा उद्व को कृष्ण का ही प्रतिनिधि समझकर ऐसा किया है। गोपियों के प्रेम प्रवाह में उद्व का ज्ञान बह जाता है और उनका कहना ‘पवन का भुस’ हो जाता है। अन्त में वे प्रेमा-भक्ति से ओत-प्रोत हृदय होकर लौटने लगते हैं, तो यशोदा और गोपियाँ पुनः भावपूर्ण सन्देश देती हैं।

भागवत और सूर के भ्रमर-गीत की तुलना से स्पष्ट हो जाता है कि यद्यपि सूर ने भागवत का आश्रय लिया है, तथापि अपनी प्रतिभा से ऐसी-ऐसी घटनाओं की उद्भावना की है, जिनसे मानव हृदय की शाश्वत वृत्तियों की अनुभूति होती है। उनके कृष्ण भागवत के कृष्ण के समान केवल कर्तव्य निष्ठता के आग्रह से ही गोपियों को सदेश भेजने में प्रवृत्त नहीं होते,

१ सूरसागर (सभा) पद ४१०३

२ वही ,, पद ४११५

३ वही ,, पद ४०१३

४ वही ,, पद ४०१४

अपितु भावुक हृदय होने के कारण विरह की कसक का अनुभव भी करते हैं। उनका प्रेम मानवीय घरातल पर ही पल्लवित हुआ है। सूर ने उद्धव को भागवत के उद्धव के समान मुखरता भी प्रदान नहीं की; वे बहुत कम बोलते हैं। कारण यही है कि गोपियों के रूप में स्वयं सूरदास अपनी प्रेमा-भक्ति का प्रतिपादन करते हुए जानी उद्धव को बोलने का अवसर ही नहीं देते। उन्हें वे मुखरता तभी प्रदान करते हैं, जब वे स्वयं सूर के भक्ति सम्प्रदाय में दीक्षित हो जाते हैं और मस्तिष्क की अपेक्षा हृदय को प्रमुखता देने लगते हैं।

भ्रमर का अवतरण होने के पश्चात् मूल भ्रमर-गीत का प्रारम्भ होता है। गोपी-उद्धव के इस सवाद में गोपियाँ उद्धव को बोलने का बहुत ही कम अवसर देती हैं। योग की बात सुनकर वे उद्धव से तावडतोड प्रश्न करती चली जाती हैं, उस पर व्यग्य कसती हैं। उसकी बुद्धि पर तरस खाती हैं, कभी उसे मतवाला कहती हैं और कभी कपटी, कभी ब्रज भेजकर कृष्ण द्वारा उसका मूर्ख बनाये जाने की बात कहती हैं, तो कभी उस पर अहसान जताती हैं कि हमसे तुमने योग की कहनी-अनकहनी बात कहली, चलो कोई बात नहीं; यदि अन्य किसी स्त्री को अपना पति छोड़ कर अन्य को कर लेने का उपदेश देते तो कुछ मेहमानी खाते। वस्तुतः गोपियों की स्वतः प्रेरित भावपूर्ण उक्तियों के आगे उद्धव की बोलती बन्द हो जाती है। गोपी-उद्धव सवाद के इन पदों में अनायास ही अनेक प्रकार के तत्त्व—दार्शनिक, साहित्यिक; सांस्कृतिक, सामाजिक आदि प्रविष्ट हो गये हैं।

भ्रमर-गीत का दार्शनिक-दृष्टिकोण

हम पहले कह आए हैं कि सूरदास का उद्देश्य किसी दार्शनिक वाद-विवाद के भ्रमेले में पडना नहीं था। वे भक्त थे और भगवाद् की प्रेमा-भक्ति की महिमा की अनुभूति को ही अपनी रचनाओं में व्यक्त किया करते थे। यद्यपि वे पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित थे, तथापि उनका उद्देश्य उसके सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना नहीं था। फिर भी सामयिक वातावरण और अभिव्यक्ति की सहज लपेट में कुछ सामान्य दार्शनिक बातें भी आ गई हैं, जिनका सम्बन्ध पुष्टि-सम्प्रदाय से ही अधिक है।

सूर के समय में ज्ञान, योग और भक्ति का त्रिकोण संघर्ष चल रहा था। वेदान्ती लोग अन्त करण की शुद्धि, जप, तप, आदि को प्रमुखता देते थे और नाथ-पथी योग को। इधर सन्त-मत, जिसने उक्त दोनों ही सम्प्रदायों से कुछ न कुछ लिया था, निराकार निर्गुण की उपासना का प्रचार कर रहा था; साथ ही साकार की उपासना और भक्ति का आन्दोलन भी जोर पकड़ चुका था। इस प्रकार भ्रमर-गीत में निवृत्ति और प्रवृत्ति मार्गों का संघर्ष है।

उद्धव गोपियों की विरह-व्यथा का कारण अज्ञान ही मानते हैं। अतः वे गोपियों से कहते हैं—“ज्ञान विना कहुँवे सुख नाही।” वे परब्रह्म का ही ध्यान करने का उपदेश देते हैं^१; जिसे जीव अज्ञानवश नहीं देख पाता।^२ तत्त्व-ज्ञान प्राप्त करके ही गोपियाँ सोना बन सकती हैं :

१ सूरसागर ४२२४

२ वही ४३०३

३ वही ४७१३

तत्त्व मर्ज वंभी ह्वं जंहीं, पारस परसैं लोहू ।
मेरो वचन सत्य करि मानो, छाँडो सबको मोहू ।^१

क्योंकि—

जब लगि ज्ञान हूँ नहि आवैं ।

तब लगि कोटि जतन कर कोऊ, विन विवेक नहि पावैं ।^२

किन्तु प्रेम-रस से मत्त भक्ति की प्रतीक गोपियाँ ज्ञान के पारस को अपने लिए व्यर्थ समझती हैं, वे तो स्वयं कृष्ण के प्रेम में सुवर्णमयी हो गई हैं । पारस का महत्त्व लोहे के नजदीक कुछ भी हो, सोने को उसकी क्या जरूरत ?

सोहत लौह परसि पारसि को, ज्यों सुवरन वरवानि ।

पुनि वह कहा चार चुम्बक सौ लटपटाइ लपटानि ।^३

भगवान् के वियोग में तडपने वाले भक्त के मनो के लिये तो उनके दर्शन ही पथ्य हैं, ज्ञान की बात तो शलाका का ही काम करती है ।^४ जिनके कान कृष्ण की वेणु का रस पिये हुए हो, उन्हें ज्ञान की क्या ?^५

उद्वेग समझे कि ज्ञान की बात धनी वारीक है और गोपियों की बुद्धि मोटी । इसलिए पहले ज्ञान के स्थूल पक्ष 'साधना' को ही इनके गले उतारा जाये । इसलिए वे योग के साधना-पक्ष की मानसिक और शारीरिक—दोनों प्रकार की क्रियाओं को अपनाने के लिए कहते हैं, और फुनगी छोड़कर जड़ पकड़ लेते हैं .

कर समाधि अन्तरगति ध्यावहु, यह उनको उपदेश ।^६

यह संदेश कही है माधो, करि विचार जिय साधन साधो ।

इडा पिंगला सुपमन नारी, सुन्य सहज में बसत मुरारी ।^७

अब तो गोपियों को—हरि के प्रेम का आस्वादन करने वाली गोपियों को—सन्देह ही हो गया । वे समझने लगी कि उद्वेग को कृष्ण ने नहीं भेजा; क्योंकि जिस कृष्ण ने—

अंग-अंग आभूषण अपने, कर करि हमहि बनाए ।

सूरदास प्रभु कैसें तुम कर, कंथा जोरि पठाए ।^८

जरूर कुछ दाल में काला है । कहीं उद्वेग परिहास ही तो नहीं कर रहे !

सूरदास योग की अपेक्षा भक्ति के महत्त्व का अधिक प्रतिपादन करते हैं, किन्तु वे योग को सर्वथा हीन-दृष्टि से नहीं देखते । योग का मजाक उठाने से उनका तात्पर्य यही

१ सूरसागर ४१५७

२ वही ४४०६

३ वही ४१५६

४ वही ४१८८

५ वही ४५४५

६ वही ४१२०

७ वही ४६६७

८ वही ४४६०

है कि भक्ति—योग की अपेक्षा सहज साध्य है। योग की साधना कठिन है, अतः सुकुमार नारियो को योग-साधन की सलाह देना एक विषमता मात्र है। उनके भावुक हृदय के लिये तो प्रेम-मार्ग का अनुकरण ही श्रेयस्कर है—

आए हैं ब्रज के हित ऊधौ, जुवतिनि को लें जोग ।
आसन, ध्यान, नैन मूँदें सखि, कैसे कठे वियोग ॥^१

सच्चे भक्त का लक्ष्य तो एक ही है—भगवत्प्राप्ति। भगवान् जिस मार्ग से सहज हो मिल जायें, वही ग्राह्य है। अगर योग द्वारा फौरन ही हरि के मिलने की गारंटी हो, तो गोपियाँ उसे भी ग्रहण करने के लिए तैयार हैं—

ऊधौ तो हम जोग करें ।

जो हरि देगि मिलें भव हमकों, वैसे वेप घरें ।^२

‘योगश्चित्तवृत्तिनिरोध’ के अनुसार चित्त की वृत्तियों को रोकना ही योग है, किन्तु गोपियों का चित्त तो कृष्ण ने चुरा लिया, फिर योग-साधन कैसा? कौनसे मन से योग-साधना की जाय?

ऊधौ मन नाही दस बीस ।

एक हुती सो गयी स्याम सग, को अवराधे ईस ।^३

यदि वे अपना मन वापस पा लें, तो इतनी रुचि के साथ लाये हुए योग को अवश्य स्वीकार कर लें।^४ वास्तविक बात तो यह है कि वेदों और उपनिषदों के इस तत्त्व (योग) को वेचारी अबला कैसे साध सकती हैं? समाधि लगाना साधारण मानव के बस की बात नहीं !

उह तो वेद उपनिषद मत हैं, महापुरुष व्रतधारी ।

हम अबला अहीर ब्रज-वासिन नाही परत सँभारी ।^५

भला निर्गुण ब्रह्म से कैसे प्रेम किया जावे ?

अति अगाध स्रुति वचन अगोचर, मनसा तहाँ न जाई ।

जाकैं रूप न रेल-वरन वपु, सग न सखा सहाई ।

ता निरगुन सी नेह निरन्तर, क्यों निवहै री माई ।^६

इसीलिए सूर की गोपियाँ सगुन को ही पसन्द करती हैं—

ऊधौ निरगुनहि कहत, तुमही सो लेहु ।

सगुन मूरति नन्दनन्दन, हमहि आनि देहु ।

१ सूरसागर ४२०८

२ वही ४४१३

३ वही ४१४४

४ वही ४३३७

५ वही ४५१६

६ वही ४५४३

अगम पैथ परम कठिन, गीन तहाँ नाहिं ।
सनकादिक मूलि फिरे, अवला कहँ जाहिं ॥^१

उस निर्गुण के सगुण रूप को प्राप्त कर गोपियो का हृदय स्थिर हो गया। अब उन्हें अन्य किसी की आवश्यकता नहीं। चित्त की यह स्थिरता योग से क्या कम है? उन्होंने सगुण के प्रकाश को पा लिया है, जिसके अभाव में उद्धव का जीवन स्वयं ज्ञान के अन्धकार में डूबा हुआ है।

इहिं ब्रज सरगुन दीप प्रकास्यो ।

सुनि ऊधौ त्रिकुटी त्रिवेद पर, निसिदिन प्रकट अभास्यो ।

सब के उर सरवास नेह भरि, सुमन तिली को वास्यो ।

गुन अनेक ते गुनि कपूर सम, परिमल वारह मास्यो ।

साधन भोग निरजन तेरे, अन्धकार तम नास्यो ।

वा दिन भयो तिहारौ आवन, बोलत हो उपहास्यो ।

रहि न सके तुम सीक रूप ह्वै, निरगुन काज उकास्यो ।

वाढी जोति सुकेस देस लौं दूट्यो ज्ञान मवास्यो ।

दुर्वासना सलम सब जारे जे—छँ रह्यो अकास्यो ।

गोपियो के इस कथन से सूरदास के मत का स्पष्टीकरण हो जाता है। उन्होंने ज्ञान और योग की अपेक्षा भक्ति को प्रधानता दी है, और भक्ति के क्षेत्र में भी निर्गुण के स्थान में सगुण की उपासना का प्रतिपादन किया है। किन्तु सूर के भ्रमर-गीत का यह पक्ष सर्वथा गौण है। अपने दार्शनिक विचारों को ही व्यक्त करने के लिए उन्होंने भ्रमर-गीत की रचना नहीं की। उनका प्रमुख लक्ष्य है—प्रेम की पीर को अभिव्यक्ति करना; जिसके साथ-साथ तत्कालीन समाज में प्रचलित अन्य धार्मिक विचार धाराओं का भी उद्घाटन स्वतः ही हो गया है। हिन्दी के विद्यार्थी के लिए भ्रमर-गीत का साहित्यिक महत्त्व ही अधिक आकर्षक है। विप्रलम्भ शृङ्गार का इतना उत्कृष्ट उदाहरण अन्यत्र दुर्लभ है।

उद्धव ने यह कह कर कृष्ण का सन्देश और पाती गोपियो को दी; कि—

“कह्यो तुमको ब्रह्म ध्यावन, छाँडि बिपय विकार ।

सूर पाती दई लिखि मोहि, पढ़ौ गोप कुमार ॥”^२

प्रिय-प्रेषित वस्तु के दर्शन से प्रेमी के हृदय में प्रेम का अन्त स्रोत फूट पड़ता है और वियोगावस्था में घनीभूत मनुभूति सात्विक भावों के रूप में विकास पाती है। कृष्ण की पत्रिका को प्राप्त कर गोपियाँ निहाल हो जाती हैं और प्रेम के अतिशय संचार के कारण उद्धव की पहली बात (कह्यो तुम को ब्रह्म ध्यावन) को भूल ही जाती हैं। कृष्ण की पाती उनके लिए अपूर्व सम्पत्ति है, जिसे प्राप्त कर वे फूली नहीं समाती। भावसागर का मन्थन करने वाले सूर ने गोपियो को इस मानसिक दशा की अभिव्यक्ति के लिये कैसे प्रभावपूर्ण मनुभावों की कल्पना की है:

१ सूरसागर (समा) पद ४५१७

२ वही ,, पद ४१०३

निरखति अङ्गु स्याम सुन्दर के, बार-बार लावति छाती ।
लोचन-जल कागद-मसि मिलि कै, ह्वै गई स्याम स्याम की पाती ।^१

प्रिय-रूप-रस-पिपासु नेत्रों से निर्गत सात्त्विक वाष्प के मसि-मिश्रित हो जाने से तो श्याम की पाती चक्षु इन्द्रिय से देखने में श्याम (काली) दीख पडी थी, परन्तु वियोगावस्था में प्रिय द्वारा प्रेषित होने के कारण वह प्रेम-जागृति का साधन होकर भी गोपियों की मानसिक एकाग्रता के फनस्वरूप भावात्मक दृष्टि से उससे भी पहले श्याम (कृष्णमय) हो चुकी है; तभी तो वे उसे बार-बार छाती से लगा कर प्रिय के अङ्गु के आश्लेष का आनन्द प्राप्त करती हैं। वियोगानल-सतप्त मानस में प्रिय-प्रेषित वस्तु अपूर्व शीतलता और शान्ति का सञ्चार करती है, परन्तु सच तो यह है कि इस शान्ति के क्षणिक सञ्चार की परिणति प्रिय-मिलन-अभिलाष की तीव्रता में होती है। यही कारण है कि कृष्ण की याद में विह्वल गोपियों के कण्ठ से अनायास ही निकल पडता है :

प्राननाथ तुम कर्वाह मिलीगे, सूरदास प्रभु बाल-सँघाती ।^२

गोपियों ने इतने सन्देश भेजे कि मथुरा के कूप सन्देशों से भर गये। जिस पथिक को वे उधर जाता देखती, उसी के द्वारा सन्देश भी भेजतीं। सन्देश ले जाने के डर से पथिकों ने उस मार्ग से जाना ही छोड़ दिया। इतने पर भी जब कृष्ण को उनकी याद आई तो उन्होंने स्वयं आने का कष्ट-वहन न कर पत्रिका भेज दी, जिसने वियोग में योग का सन्देश देकर संयोग की आशा पर ही पानी फेर दिया। ऐसी पत्रिका का क्या किया जाय :

ऊधो कहा करें लै पाती ।

जो ली मदनगुपाल न देखै, विरह जरावत छाती ।^३

योग के उपदेश द्वारा उद्धव गोपियों के हृदय से कृष्ण की स्मृति को भी निकालना चाहते हैं। प्रिय से सम्बन्ध-विच्छेद कराने की चेष्टा करने वाले व्यक्ति के प्रति भल्लाहट उत्पन्न होना स्वाभाविक ही है, चाहे वह प्रिय का कितना ही प्रिय क्यों न हो ? उद्धव के कृष्ण का त्याग और निर्गुण की उपासना वाले उपदेश को सुनकर गोपियाँ भुँझला उठीं। इस भुँझलाहट को व्यक्त करने के लिए सूरदास ने एक भ्रमर की कल्पना की, जो उडता हुआ गोपियों और उद्धव के निकट जा निकला। फिर तो गोपियों ने भ्रमर के वहाने उद्धव पर खूब व्यङ्ग्य-वाणियों की वर्षा की। भला उन्हें निर्गुण से क्या लेना ? उनके कृष्ण सलामत चाहिये :

रहु रे मधुकर, रहु मतवारे !

कोन काज या निरगुन सौं, चिर जीवहु कान्हु हमारे ।^४

अन्तिम शब्दों में मानो गोपियों का चिरसञ्चित प्रेम मुखरित हो उठा है। प्रेम की उच्च अनुभूति में स्वार्थ, वासना आदि की गन्ध तक नहीं रहती, केवल प्रिय के हित की ही

१ सूरसागर (सभा) पद ४१०५

२ वही ,, पद ४१०५

३ वही ,, पद ४११२

४ वही ,, पद ४१२२

कामना होती है। वह चाहे जितना निष्ठुर हो, चाहे जितना अन्याय करे, चाहे सुधि तक भी न ले, परन्तु प्रेमी यही चाहता है :

जहाँ रही तहाँ कोटि वरप लगी, जियो स्याम सुख सौ ही ।

वियोग की अनुभूति भी विचित्र होती है। जहाँ एक ओर गोपियों का नारी-हृदय सौतिया डाहवश मुरली और कुब्जा को उपालम्भ देता हुआ नहीं थकता, वहाँ प्रिय की ममता उनसे यह भी कहला लेती है :

व्याही लाख घरी दस कुवरी, अन्तहि कान्ह हमारी ?^१

प्रेम के घनत्व में अन्तर्हित यह प्रसार, वियोग की रसात्मक अनुभूति में हृदय की उदारता के साथ साफ प्रकट हो जाता है, प्रिय के समस्त दोष दृष्टि से भोभल हो जाते हैं; उसके अपराधों से मान के स्थान में दीनता-मिश्रित सहिष्णुता, निष्ठुरता से किरति के स्थान में अनिर्वचनीय रत्युर्कर्म और शठता से अविश्वास के स्थान में विश्वास ही का उदय होता है, यह वस्तुतः आश्चर्य की बात है। प्रेम की सीख देने वाले रासबिहारी श्याम स्वयं कुब्जा के रंग में रगकर गोपियों को योग का सन्देश भेज सकते हैं, यह बात उनके गले ही नहीं उतरती। उनकी रक्तियों में इस अविश्वास की साफ अभिव्यक्ति हुई है।

ऊधौ स्याम-सखा तुम सचि ?

की करि लियो स्वाँग वीचहि तँ वैसहि लागत कचि ।^२

तथा

ऊधौ जाहु तुमहि हम जाने ।

स्याम तुम्हे ह्यौ नहि पठायो, तुम ही बीच भुलाने ।^३

उद्व कृष्ण के मित्र हैं, यह सम्बन्ध-भावना गोपियों को उनसे चुटकी लेने और उन्हें बनाने के लिये मुखरित कर देती है। कृष्ण को छोड़कर निर्गुण को भजने का उपदेश देने वाले उद्व पर परिहासपूर्ण डाँट डालती हुई वे कहती हैं।

जैधी कही हमहि भावत ही, औरनि कहि पछिताते ।

अपनी पति तजि और वतावत, मेहमानी कछु खाते ।

अपने पति को त्याग कर और का उपदेश देने वाले व्यक्ति को क्या नारी सहन कर सकती है? ऐसे व्यक्ति की पूजा हो जाना कोई आश्चर्य की बात नहीं। परन्तु कृष्ण से सम्बन्ध होने के कारण उद्व को यह कहकर भी पछताना नहीं पडा और इसी के कारण उन्हें 'कपट चतुरई साने', 'धूत' और 'वे सरम' जैसे स्नेह भरे हुए खिताब मिल सके।^४ सूर के प्रेम-परिहास के विषय में स्व० आचार्य रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं

“प्रेम के जिस हास-क्लीडामय स्वरूप को सूर ने लिया है, विप्रलम्भ दशा के अश्रु

१ सूरसागर (सभा) पद ४११३

२ वही ,, पद ४१३४

३ वही ,, पद ४१३६

४ वही ,, पद ४१३८-४२ तथा ४१४३

और दीर्घ निःश्वास के बीच-बीच में भी बराबर उसकी क्षणिक और क्षीण रेखा झलक जाती है ।”^१

गोपियों के द्वारा प्रेम-मार्ग को ही अपनाये रहने का आग्रह पाकर भी उद्धव योग-योग ही गाये चले जाते हैं, तो उन्हें कुछ और भुंभुलाहट आ जाती है । वे उद्धव को सलाह देती हैं कि कदाचित् तुम्हें सन्निपात हो गया है । पहले इसका उपाय तो कर लो, पीछे ही किसी को उपदेश देने का कष्ट करना :

समुष्नि न परति तिहारी ऊधौ ।

ज्यों त्रिदोष उपजै जक लागत, बोलत बचन न सूधौ ।

आपुन को उपचार करौ अति, तब औरनि सिख देहु ।

बढी रोग उपज्यो है तुमको, भवन सवारें लेहु ।^२

शुष्क योग की बातें सुनते-सुनते और उद्धव को बनाते-बनाते कृष्ण की स्मृति पुनः उनके प्रेम को उद्वुद्ध कर देती है और वे कृष्ण-दर्शन के लिये भटकती हुई आँखों की दयनीय दशा का मर्मस्पर्शी चित्रण करती हैं । कृष्ण ने उन्हें भुला दिया, यह कितनी विडम्बना है—

वे हरि बातें क्यो विसरी ?

आवत राधा पथ चरन-रज हित सों अञ्जु भरी ।

भाँति-भाँति किसलय कुसुमावलि, सेज्या सोभ करी ।

मुरति स्रमित स्यामा रस-रजित, सोवति रंग भरी ।

आपुन कुसुम-व्यजन कर लीन्हे, करत मरुत लहरी ।

गोचारण मिस जात सघन बन, मुरली अघर घरी ।

नाद-प्रनालि प्रवेश घोष में, रिक्तवत तिय सिगरी ।^३

अभी-अभी जो गोपियाँ कृष्ण और उद्धव को खरी-खोटी सुना रही थी, सयोग-घटनाओं की स्मृति में तथा उद्दीप्त वियोग-सताप में उनकी दशा कितनी शोचनीय हो गई है ? वे दीनता पूर्वक कृष्ण के दर्शन की याचना करती हैं । उन्हें और कुछ अभीष्ट नहीं ।

ऊधौ हमरी दोष नहि कछु, वै प्रभु निपट कठोर ।

हम हरि-नाम जपति हैं निसदिन, जँसँ चद चकोर ।

हम दासी विन मोल की ऊधौ, ज्यों गुड़िया विनु डोर ।

सूरदास प्रभु दरसन दीजै, नाही मनसा और ।^४

अतीत की मधुर स्मृति से विह्वल गोपिकाओं के मानस से विप्रलम्भ-रस की जो निर्मल धारा बही, उसमें उद्धव के ज्ञान का अहङ्कार-मैल धुल गया । गोपियों को कुछ नहीं सुहाता । जिस

१ सूरदास (भाचार्य शुक्ल) पृष्ठ २२२-२२२

२ सूरसागर (समा) पद ४१४७

३ बही पद ४२५२

४ बही पद ४२५३

प्रेम-वाराण की कठिन चोट लगी ही नहीं, वह उनका दुख-दर्द क्या जाने ? अन्धे के आगे रोने से क्या लाभ ? उद्धव से प्रेम-कथा का कहना घास काटना है, फिर भी उनका हृदय अपनी व्यथा को उँढेल कर हल्का होना चाहता है । वे अनेक प्रकार से अपनी दीन दशा का वर्णन करती हैं और अन्त में उद्धव के हाथ कृष्ण को अपनी पत्रिका और सदेश भेजती हैं ।

ऊधौ इक पतिया हमारी लीजै ।

चरनि लागि गोविन्द सौँ कहियौ, लिखौ हमारी दीजै ।

हम तो कौन रूप गुन आगरि, जिहि गुपाल जू रीसै ।

निरखत नैन नीर भरि आये, अरु कचुकि पट भीजै ।

तलफत्र रहति मीन चातक, ज्यौ जल विनु तुषा न छीजै ।

अति व्याकुल अकुलाति बिरहिनी, सुरति हमारी कीजै ।

अँखियाँ खरी निहारति मधुवन, हरि विनु ब्रज विप पीजै ।

सूरदास प्रभु कबहि मिलेगे, देखि देखि मुख जीजै ।^१

उनका अभिलाष यही है कि कृष्ण उन्हें याद करते रहें । नैराश्य पूर्ण प्रेमी हृदय के सतोष का यह कितना सूक्ष्म और दृढ आधार है ।

नदनंदन सौँ इतनी कहियौ ।

जद्यपि ब्रज अनाथ करि डारची, तद्यपि सुरति फिरउ चित रहियौ ।

तिनका तोर करहु जनि हमसौ, एक बास की लाज निबहियौ ।^२

‘एक बास की लाज निबहियौ’ शब्दों में गोपियों की निरीहता और दीनता की चरम काष्ठा है, कृष्ण के स्नेह और सहानुभूति को जागरित करने के लिए साहचर्य की स्मृति दिलाने के अतिरिक्त उनके पास उपाय ही क्या है ? वे कृष्ण के साथ हँसी-खेली और उठी-बैठी हैं । अब कृष्ण बड़े हो गए हैं, वे राजा हैं, उन पर कुछ जोर नहीं चल सकता । बस एक बास का ध्यान ही उन्हें गोपियों की सुधि लेने को प्रेरित कर सकता है । इतने पर भी जब उन्हें सन्तोष नहीं होता तो वे नन्द, यशोदा और गायो की दयनीय दशा सुनाने को कहती हैं । उनका एकमात्र उद्देश्य है—कृष्ण-दर्शन । वे जैसे भी आवें, उद्धव को अपनी समझ से वैसे ही कहना चाहिए ।

तुम कहियौ जैसे गोकुल आवैं ।

दिन दस रहे भली सो कीन्ही, अब जनि गहरु लगावैं ।

नहि न सुहात कछु हरि तुम विनु, कानन भवन न भावैं ।

धेनु विकल अति चरति नही तुन, वच्छ न पीवन धावैं ।

देखत अपनी अँखिनि तुमही हम कहि कहा जनावैं ।

सूरदास प्रभु कठिन होत कत, वै ब्रजनाय कहावैं ।^३

१ सूरमागर (सभा) पद ४३८२

२ वही ,, पद ४१८४

३ वही ,, पद ४८८६

परन्तु उनके प्रभु ऐसे कठोर तो नहीं हैं। उन पर कुब्जा ने ही कुछ जादू कर दिया है। गोपियाँ भुंभला उठती हैं और कुब्जा को भला-बुरा कहकर अपनी मनोगत स्त्री-सुलभ सापत्न्य-जनित ईर्ष्या व्यक्त करती हैं। उनकी उक्तियाँ पारदर्शी हैं, जिनके बीच से उनका वियोग-व्यथित हृदय स्पष्ट झलक रहा है

ऊघी अब कछु कहत न आवै ।

सिर पर सौति हमारै कुब्जा, चाम के दाम चलावै ।

कछु इक मंत्र करघी चँदन में, तातैं स्यामहि भावै ।

अपनैं ही रँग रचे साँवरे, सुक ज्यों वैठि पढावै ।

तव जो कहत असुर की दासी, अब कुल-वधु कहावै ।

नटिनी लौं कर लिये लकुटिया, कपि ज्यों नाच नचावै ।

दृष्ट्यो नातो या गोकुल कौ, लिखि-लिखि जोग पढावै ।

सूरदास प्रभु हमहि निदरि, दाढे पर लोन लगावै ।^१

यद्यपि प्रेमी के लिये प्रिय का वियोग असह्य होता है और वह सर्वदा उसे अपने साथ देखना चाहता है, परन्तु स्वयं दुःख झेलकर भी वह प्रिय को दुःखी देखना नहीं चाहता। यदि कहीं दुःखमय स्थान पर उसे रहना पड़े, तो वह अकेला रहकर वियोग के असह्य सताप को सहने के लिये तैयार हो जाता है, किन्तु अपने प्रिय को उस स्थान के दुःखों में डालना नहीं चाहता। गोपियाँ कृष्ण के दर्शन के लिये तडपती हैं, परन्तु फिर भी यह नहीं चाहती कि वे वियोगी ब्रज की विषम परिस्थिति से उद्भूत दुःख में पड़ें।

ऊघी इतनी जाइ कहौ ।

सवै विरहिनी पा लागति हैं, मथुरा कान्ह रही ।

भूलिहुँ जनि आवहु इहि गोकुल, तपति तरनि ज्यों चन्द ।

सुन्दर वदन स्याम कोमल तन, क्यों सहिहैं नँद नँद ।^२

सूर के वियोग वर्णन की पूर्णता देखे ही वन पड़ती है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल की सम्मति है—“वियोग की जितनी अन्तर्दशाएँ हो सकती हैं, जितने ढंगों से उन दशाओं का साहित्य में वर्णन हुआ है और सामान्यतः हो सकता है, वे सब उसके भीतर मौजूद हैं।”^३ रीति-आचार्यों ने विरह की ग्यारह अवस्थाओं का उल्लेख किया है—

(१) अभिलाषा, (२) चिन्ता, (३) स्मरण, (४) गुण-कथन, (५) उद्वेग, (६) प्रलाप, (७) उन्माद, (८) व्याधि, (९) जडता, (१०) मूर्च्छा, और (११) मरण।

सूर के अनेक पदों में इन अवस्थाओं का वर्णन हुआ है। यहाँ संक्षेप में इनके उदाहरण दिये जाते हैं।

(अभिलाषा)

ऐसे समय जो हरि जू आवहि ।

निरखि निरखि वह रूप मनोहर, नैन बहुत सुख पावहि ।

१ सूरसागर (सभा) पद ४२५७

२ वही (,) पद ४३८५

३ सूरदास (आ० शुक्ल) पृष्ठ १८७

प्रेम-दाण की कठिन चोट लगी ही नहीं, वह उनका दुख-दर्द क्या जाने ? अन्ये के भागे रोने से क्या लाभ ? उद्धव से प्रेम-कथा का कहना घास काटना है, फिर भी उनका हृदय अपनी व्यथा को उँढेल कर हल्का होना चाहता है । वे अनेक प्रकार से अपनी दीन दशा का वर्णन करती है और अन्त में उद्धव के हाथ कृष्ण को अपनी पत्रिका और सदेश भेजती हैं ।

ऊधो इक पतिया हमारी लीजें ।
 चरनि लागि गोविन्द सों कहियो, लिखो हमारो दीजें ।
 हम तो कौन रूप गुन आगरि, जिहि गुपाल जू रीकें ।
 निरखत नैन नीर भरि आये, अरु कचुकि पट भीजें ।
 तलफत रहति मीन चातक, ज्यों जल बिनु तृपा न छोड़ें ।
 अति व्याकुल अकुलाति बिरहिनी, सुरति हमारी कीजें ।
 अँखियाँ खरी निहारति मधुवन, हरि बिनु ब्रज विप पीजें ।
 सूरदास प्रभु कबहि मिलेगे, देखि देखि मुख जीजें ।^१

उनका अभिलाष यही है कि कृष्ण उन्हें याद करते रहें । नैराश्य पूर्ण प्रेमी हृदय के सतोष का यह कितना सूक्ष्म और दृढ आधार है

नदनंदन सों इतनी कहियो ।

जद्यपि ब्रज अनाथ करि डारघौ, तद्यपि सुरति फिरउ चित रहियो ।

तिनका तोर करहु जनि हमसों, एक बास की लाज निबहियो ।^२

‘एक बास की लाज निबहियो’ शब्दों में गोपियों की निरीहता और दीनता की चरम काष्ठा है, कृष्ण के स्नेह और सहानुभूति को जागरित करने के लिए साहचर्य की स्मृति दिलाने के अतिरिक्त उनके पास उपाय ही क्या है ? वे कृष्ण के साथ हँसी-खेली और उठी-बँठी हैं । अब कृष्ण बड़े हो गए हैं, वे राजा हैं, उन पर कुछ जोर नहीं चल सकता । बस एक बास का ध्यान ही उन्हें गोपियों की सुधि लेने को प्रेरित कर सकता है । इतने पर भी जब उन्हें सन्तोष नहीं होता तो वे नन्द, यशोदा और गायो की दयनीय दशा सुनाने की कहती हैं । उनका एकमात्र उद्देश्य है—कृष्ण-दर्शन । वे जैसे भी आवें, उद्धव को अपनी समझ से वैसे ही कहना चाहिए ।

तुम कहियो जैसे गोकुल आवैं ।

दिन दस रहे भली सो कीन्ही, अब जनि गहर लगावैं ।

नहि न सुहात कसू हरि तुम बिनु, कानन भवन न भावैं ।

वेनु विकल अति चरति नही तृन, बच्छ न पीवन धावैं ।

देखत अपनी अँखिनि तुमही हम कहि कहा जनावैं ।

सूरदास प्रभु कठिन होत कत, वै ब्रजनाथ कहावैं ।^३

१ सूरसागर (सभा) पद ४६८२

२ वही ,, पद ४६८४

३ वही ,, पद ४८८६

परन्तु उनके प्रभु ऐसे कठोर तो नहीं हैं। उन पर कुब्जा ने ही कुछ जादू कर दिया है। गोपियाँ झुंझला उठती हैं और कुब्जा को भला-बुरा कहकर अपनी मनोगत स्त्री-सुलभ सापत्न्य-जनित ईर्ष्या व्यक्त करती हैं। उनकी उक्तियाँ पारदर्शी हैं, जिनके बीच से उनका वियोग-व्यथित हृदय स्पष्ट झलक रहा है

ऊधौ भ्रव कछु कहत न आवैं ।

सिर पर सौति हमारैं कुब्जिजा, चाम के दाम चलावैं ।

कछु इक मत्र करधौ चेंदन में, तातैं स्यामहि भावैं ।

अपनै ही रँग रचे साँवरे, सुक ज्यों वैठि पढावैं ।

तब जो कहत असुर की दासी, भ्रव कुल-वधू कहावैं ।

नटिनी लौं कर लिये लकुटिया, कपि ज्यों नाच नचावैं ।

दृष्ट्यो नातो या गोकुल कौ, लिखि-लिखि जोग पठावैं ।

सूरदास प्रभु हमहि निदरि, दाढे पर लोन लगावैं ।^१

यद्यपि प्रेमी के लिये प्रिय का वियोग असह्य होता है और वह सर्वदा उसे अपने साथ देखना चाहता है, परन्तु स्वयं दुःख भेलकर भी वह प्रिय को दुखी देखना नहीं चाहता। यदि कहीं दुःखमय स्थान पर उसे रहना पड़े, तो वह अकेला रहकर वियोग के असह्य सताप को सहने के लिये तैयार हो जाता है, किन्तु अपने प्रिय को उस स्थान के दुखों में डालना नहीं चाहता। गोपियाँ कृष्ण के दर्शन के लिये तडपती हैं, परन्तु फिर भी यह नहीं चाहती कि वे वियोगी ब्रज की विषम परिस्थिति से उद्धूत दुःख में पड़े

ऊधौ इतनी जाइ कही ।

सबैं विरहिनी पा लागति हैं, मथुरा कान्ह रहौ ।

भूलिहैं जनि आवहु इहि गोकुल, तपति तरनि ज्यों चन्द ।

सुन्दर बदन स्याम कोमल तन, क्यों सहिहैं नेंद नेंद ।^२

सूर के वियोग वर्णन की पूर्णता देखे ही बन पडती है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल की सम्मति है—'वियोग की जितनी अन्तर्दशाएँ हो सकती हैं, जितने ढंगों से उन दशाओं का साहित्य में वर्णन हुआ है और सामान्यतः हो सकता है, वे सब उसके भीतर मौजूद हैं।'^३ रीति-आचार्यों ने विरह की ग्यारह अवस्थाओं का उल्लेख किया है—

(१) अभिलाषा, (२) चिन्ता, (३) स्मरण, (४) गुण-कथन, (५) उद्वेग, (६) प्रलाप, (७) उन्माद, (८) व्याधि, (९) जडता, (१०) मूर्च्छा, और (११) मरण ।

सूर के अनेक पदों में इन अवस्थाओं का वर्णन हुआ है। यहाँ सक्षेप में इनके उदाहरण दिये जाते हैं

(अभिलाषा)

ऐसे समय जो हरि जू आवहि ।

निरखि निरखि वह रूप मनोहर, नैन बहुत सुख पावहि ।

१ सूरसागर (मभा) पद ४२५७

२ वही (,) पद ४३८५

३ सूरदास (आ० शुक्ल) पृष्ठ १८७

कबहुँक सग जु हिलि मिलि खेलाहि, कबहुँक कुँज बुलावहि ॥
विछुरे प्रान रहत नहि घट में, सो पुनि आनि जियावहि ।
अबकै चलत जानि सूरज-प्रभु, सब पहिलै उठि घावहि ।^१

(चिन्ता)

ऊधो अँखियाँ अति अनुरागी ।
इक टक मग जोवति अरु रोवति, भूलेहुँ पलक न लागी ।
बिनु पावस पावस करि राखी, देखत ही विदमान ।
अब धौँ कहा कियो चाहत ही, छाँडौ निरगुन ज्ञान ।^२

(स्मृति)

मेरे मन इतनी सूल रही ।
वे बतियाँ छतियाँ लिखि राखी, जे नँदलाल कहीं ।^३

(गुण-कथन)

एक छौस कुञ्जनि में माई ।
नाना कुसुम लेइ अपने कर, दिए मोहि सौँ सुरति न जाई ।
इतने में घन गरजि वृष्टि करी, तनु भीज्यी मो भई जुडाई ।
कपत देखि उढ़ाइ पीत-पट, लै करुनामय कठ लगाई ।
कहँ वह प्रीति रीति मोहन की, कहँ अब धौँ ऐती निठुराई ।
अब बलबौर सूर-प्रभु सखि री, मधुवन बसि सब प्रीति भुलाई ।^४

(उद्देश)

तुम्हारी प्रीति किधौ तरवारि ।
दृष्टि-धार धरि हती जु पहिलै, घायल सब व्रजनारि ।
गिरी सुमार खेत वृन्दावन, रन मानी नहि हारि ।
बिह्वल बिकल सँभारति छिनु-छिनु बदन-मुधा-निधि वारि ।^५

(प्रलाप)

सखि मिलि करौ कलुक उपाउ ।
मार मारन चक्यौ विरहनि, निदरि पायो दाउ ।
हुतासन-धुज जात उन्नत, चल्थौ हरि-दिस वाउ ।^६

१ सरसागर (सभा) पद ४००

२ वही ,, पद ४१६१

३ वही ,, पद ४०१३

४ वही ,, पद ४००२

५ वही ,, पद ४२८०

६ वही ,, पद २७०३

(व्याधि)

विनु गुपाल वैरिनि भइ कुंजें ।

तब वै लता लगति तन सीतल, अब भई विपम ज्वाल की पुंजें ।
 वृथा बहति जमुना खग बोलत, वृथा कमल-फूलनि अति गुंजें ।
 पवन, पान, धनसार, सजीवन, दधिसुत किरनि भानु भई भुंजें ।^१

(उन्माद)

ऊधो इतनी कहियो जाइ ।

अति कृस गात भई ये तुम विनु, परम दुखारी गाइ ।

जल-समूह वरपति दोउ अँखियाँ, हँकति लीन्हे नाउँ ।
 जहाँ जहाँ गोदोहन कीन्ही, सँघति सोई ठाउँ ।^२

(जडता)

देखी मैं लोचन चुवत अचेत ।

मनहुँ कमल ससि त्रास ईस कौ, मुक्ता गनि गनि देत ।

कहुँ ककन कहुँ गिरी मुद्रिका, कहुँ टाड कहुँ नेत ।

चेतति नही चित्र की पुतरी, समुम्हाई सोचेत ।^३

(मूर्च्छा)

तब तैं इन सबहिनि सचु पायो ।

जब तैं हरि सदेम तुम्हारी, सुनत तौवरौ आयो ।

फूले व्याल दुरे ते प्रगटे, पवन पेट भरि खायो ।^४

(मरण)

अति मलीन वृषभानु कुमारी ।

हरिश्चम-जल भीज्यो उर-अञ्चल, तिहि लालच न घुवावति सारी ।

अघमुख रहति अनत नहि चितवति, ज्यों गय हारे थकित जुवारी ।

छूटे चिकुर बदन कुम्हिलाने, ज्यों नलिनी हिमकर की मारी ।

हरि सदेस सुनि सहज मृतक भई, इक विरहिनि दूजे अलिजारी ।^५

‘अमर-गीत’ सूर की सर्वश्रेष्ठ रचना है, इसमें एक और विप्रलम्भ शृङ्गार की उद्दाम सरिता का अवाध प्रवाह ब्रज-नारियो के नयनाम्बु से पूरित होकर उमडता हुआ पाठक को मनोभूमि को आप्लावित करता चलता है, और दूसरी ओर सगुण भक्ति का निर्भर ऊँची-नीची

१ सूरसागर (सभा) पद ४६८६

२ वही ,, पद ४६८८

३ वही ,, पद ४७३३

४ वही ,, पद ४७५६

५ वही ,, पद ४६९१

और समतल भाव-भूमि में योग-भाग की कठोर प्रस्तर-शिलाओं को तोड़ता और निर्गुण उपासना के घास-फूस को आत्मसात् करता हुआ प्रवाहित होता है। गोपियों के भक्ति-भाव एवं विश्वास से पुष्ट सरस तर्कों की झञ्झा में उद्वेग की निर्गुण-साधना का शुष्क भुस कहीं का कहीं उड़ गया^१। यद्यपि भ्रमर-गीत का दार्शनिक पहलू भी है। विरह-विद्युरा गोपियाँ परमात्मा से विद्युक्त आत्मा की प्रतीक कही जा सकती हैं, तथापि प्रेम का लौकिक पक्ष ही उसमें अधिक उभरा हुआ प्रतीत होता है। सूर की गोपियाँ मिलन ही नहीं, उसका उपभोगमय उपयोग भी चाहती हैं।

अन्य रस

यद्यपि मुख्य रूप से सूर वात्सल्य और शृङ्गार के ही कवि हैं तथापि उनकी रचनाओं में अन्य रसों का आस्वादन भी किया जा सकता है। उक्त दोनों रसों के बीचो-बीच कभी-कभी अन्य रस की धारा भी 'सूरसागर' को तीर्थराज बनाती हुई दीख पड़ती है। प्रसंग के अनुसार हास्य, करुण, वीर आदि रसों का परिपाक भी उनकी रचना में मिलता है।

हास्य

सूरदास जी की बौली से ही उनकी विनोद-प्रियता टपकती है। प्रारम्भ से अन्त तक उनके सुख और उल्लास, अश्रु और निश्वास—सभी में हास्य का पुट मिलता है। बाल-लीला-वर्णन में कृष्ण की चेष्टाएँ, बहाने और राधा की सरल उक्तियाँ हास्य की सृष्टि करते हैं। सयोग में राधा या अन्य गोपी की साडी और आभूषण धारण कर लेना और फिर भेद खुलने पर चातुर्यपूर्ण उत्तर बनाना आदि तथा विप्रलम्भ में गोपियों द्वारा उद्वेग के निर्गुण की धज्जियाँ उड़ाकर उन्हें बनाना, हास्य का सञ्चार करने वाली घटनायें हैं। वात्सल्य-वर्णन के अनेक उदाहरण, जिनमें हास्य का पुट है, हम पीछे दे चुके हैं। ऐसे स्थलों पर हास्य रस की कोटि तक प्रायः नहीं पहुँचा है। यहाँ एक-दो उदाहरण दिये जाते हैं।

एक ग्वालिन ने कृष्ण को दही की चोरी करते हुए ऐन मौके पर पकड़ लिया। मुद्दा पूरा था, कृष्ण इन्कार नहीं कर सकते क्योंकि उनका हाथ दधि-भाजन में था। अब किया क्या जाय ? उन्होंने फौरन ही बात बनाई—

मैं जान्यौ यह मेरो घर है, तो घोखे मे आयौ।

देखत हौ गोरस में चोटी, काढन कौ करि नायौ।^२

उनकी बात पर विश्वास हो या न हो, पर चतुरता-पूर्ण उत्तर सुनने वाले के मधरो पर हास्य थिरक ही उठेगा।

कभी-कभी किसी व्यक्ति को झूठ-मूठ बनाया जाता है, वह हैरान होता है और देखने वाले हँसते हैं; परन्तु सूर के माखन-चोर इस आर्ट का प्रयोग अपनी चोरी छिपाने के लिए सफलता-पूर्वक करते हैं, जिससे हास्य-भाव और भी उद्दीप्त हो जाता है।

माखन चौआइ बँछ्यौ, तीली गोपी आई।

देखे सब बोल्यौ कान्ह, ऊतर यौ बनाई।

१ देखिये इसी ग्रन्थ का परिशिष्ट

२ सूरसागर (समा) पद ८६७

आँखें भरि लीनी उराहनो देन लाग्यो ।
तेरो री सुवन मेरी मुरली लै भाग्यो ।

इतना ही नहीं जनाव ने आँसू भी निकाल लिये :

दैरी मोको ल्याइ वेनु, कहि, कर गहि रोवें ।
ग्वालिनी डराति जियहि, सुनै जनि जसोवें ।
तू जो कह्यो ऐसी वेनु, इहाँ नाहि तेरो ।
मुरली मे जीवन-प्राण बसत अहै मेरो ।
मेवा मिष्टान और वसी इक दीनी ।
लागी तिय चरन औ बलैया झुकि लीनी ।^१

यदि चोर उलटे कोतवाल को डाँटता हुआ न देखा हो, तो यहाँ देख लीजिये । जब उपालम्भ देने वाली गोपियो का ताँता ही लग गया तो यशोदा ने अपने कुल की मर्यादा की दुहाई देकर कृष्ण को माखन-चोरी से विरत करना चाहा । परन्तु चोर पक्का है, वह स्वीकार ही नहीं करता कि उसने चोरी की है । यद्यपि चोरी का माल उसके हाथ में है, किन्तु तर्क ऐसा देता है कि आश्चर्य होता है । 'नान्हे कर वाले' हाजिर जवाब इस चोर की बातों पर जब दण्डनायक को ही हँसी आ जाती है, तो श्रीरो का तो कहना ही क्या ।

मैया मैं नहि माखन खायो ।

ख्याल परै ये सखा सब मिलि, मेरै मुख लपटायो ।
देखि तुहो सीकें पर भाजन, ऊँचें धरि लटकायो ।
हो खु कहत नान्हे कर अपने मै कैसें करि पायो ।
मुख दाधि पोछि, बुद्धि इक कीन्ही, दोना पोठि दुरायो ।
डारि साँटि, मुसुकाइ जसोदा, स्यामहि कण्ठ लगायो ।^२

इस पद में हास्य रस की कोटि तक पहुँच जाता है । कृष्ण आलम्बन हैं, यशोदा आश्रय । कृष्ण की बातें बनाना तथा दोना छिपाना आदि उद्दीपन विभाव हैं और यशोदा का हर्षित होना मुरकाना आदि अनुभाव ।

करुणा

दावानल के प्रसङ्ग में करुणरस की व्यञ्जना हुई है :

अव कै राखि लेहु गोपाल ।
दसहैं दिसा दुसह दवागिनि, उपजी है इहि काल ।
पटकत वाँस-काँस कुस चटकत, लटकत ताल तमाल ।
उचटत अति अङ्गार फुटत पर, ऋपटत लपट कराल ।
धूस धूँधि वाढी उर अम्बर, चमकत बिच-बिच ज्वाल ।
हरिन-वराह-मोर-चातक-पिक, जरत जीव वेहाल ।^३

१ मरसागर सभा पद १०२

२ वही ,, पद ६५२

३ वही ,, पद १२३३

इस पद में दुःख एवं शोक स्थायी-भाव हैं । अङ्गारों का उचटना, बाँसों का पटकना, कराल लपटों का भपटना और वेहाल जीवों का जलना—उद्दीपन एवं आलम्बन विभाव, तथा कृष्ण को रक्षा के लिए पुकारना—‘स्मरण’ संचारी-भाव है ।

रौद्र

अजवासियों द्वारा कृष्ण के कहने पर, इन्द्र की पूजा त्याग कर गोवर्द्धन पर्वत का पूजन होने पर इन्द्र का कोप ‘रौद्र रस’ की कोटि तक पहुँच गया है

प्रथमहिं देऊँ गिरिहिं बहाइ ।

बज्रघातनि करौ चुरकुट, देऊँ घरनि मिलाइ ।

मेरी इन महिमा न जानी, प्रगत देऊँ दिखाइ ।

बरसि जल ब्रज घोइ डारौं, लोग देऊँ बहाइ ।

खात-खेलत रहे नीकै, करी उपाधि बनाइ ।

वरस दिन मोहिं देत पूजा, दई सोउ मिटाइ ।

रिस सहित सुरराज लीन्हें, प्रलय मेघ बुलाइ ।

सूर सुरपति कहत पुनि-पुनि, परी ब्रज पर घाइ ।^१

इस पद में क्रोध स्थायी-भाव, इन्द्र आश्रय, ब्रजवासी आलम्बन, पूजा को मिटा देना उद्दीपन विभाव, पर्वत को घूल में मिलाना, मेघों को बुलाकर ब्रज को बहाने के लिये आदेश देना आदि अनुभाव और छोई हुई पूजा की स्मृति—संचारी-भाव है ।

वीर

आजु जो हरिहिं न सस्त्र गहाऊँ ।

तौ लाजौं गगा जननी कौं, सातनु-मुत न कहाऊँ ।

स्यन्दन खण्डि महारथि खडौं, कपिध्वज सहित गिराऊँ ।

पाँडव-दल-सम्मुख ह्वैं घाऊँ, सरिता रुधिर बहाऊँ ।

इती न करौं सपथ तौ हरि की, अत्रिय-गतिहिं न पाऊँ ।

सूरदास रन-भूमि विजय-विनु, जियत न पीठि दिखाऊँ ।^२

इस पद में भोष्म नायक (प्राथम्य), कृष्ण प्रतिनायक (आलम्बन), कृष्ण की शस्त्र ग्रहण न करने की प्रतिज्ञा उद्दीपन और उसकी स्मृति संचारी तथा स्यन्दन और महारथों को खण्डित करने, खून की नदी बहाने आदि की प्रतिज्ञा अनुभाव हैं ।

मथुरा में कस के मल्लो और कस के वध-वर्णन वाले पदों में भी वीर-रस ही है ।^३

सूर ने शृङ्गार के अग्र-रूप में भी वीर-रस का चित्रण किया है । शृङ्गारान्तर्गत वीर-रस का एक उदाहरण देखिये .

१ सूरसागर (सभा) पद १४७०

२ वही ,, पद २७०

३ वही ,, पद ३६६१ और ३६६७

रूपे सग्राम रति-खेल नीके ।

एक तै एक रनवीर जोधा प्रबल, मुरत नहि नैकु अति सबल जीके ।
 भौंह कोदण्ड, सर नैन, धनुषि काम, छुटनि मानौ कटाच्छनि निहारै ।
 हँसन दुज-चमक करतरनि लौहै भलक, नख निछत घात नेजा सम्हारै ।
 पीत पट डारि कचुकी मोचित करन, कवच सग्राह सो छुटै तन तै ।
 भुजा-भुज घरत, मनु द्विरद सुँडनि लरत, उर उरनि भिरे दोउ जुरे मन तै ।
 लटक लपटानि मानौ सुमट लरि परे खेत, रति सेज रुचि ताम कीन्है ।
 सूर प्रभु रसिक प्रिय राधिका रसिकिनी, कोक-गुन सहित सुख लूटि लीन्है ।^१

भयानक

भहरात भहरात दवानल आयो ।

वेरि चहुँ ओर, करि सोर अदोर वन, धरनि आकास चहुँ पास छायो ।
 वरत बनवास, थरहरत कुसकास, जरि उडत है भास, अति प्रबल धायो ।
 भपटि भपटति लपट फूल-फल चट-चटक फटत, लटलटक द्रुम-द्रुम नवायो ।
 अति अग्नि-भार भभार घुँघार करि, उचटि अगार भभार छायो ।
 वरत बनपात, भहरात भहरात अररात, तरु महा धरनि गिरायो ।
 भए वेहाल सब ग्वाल ब्रजवाल तव, सरन गोपाल कहिकै पुकारयो ।
 तुनावतँ, केसी सकट, बकीवक अघासुर, वामकर राखि गिरिज्यौ उवारयो ।^२

यहाँ पर भयकर दवानल को देखकर उद्भूत भय स्थायी-भाव है । दवानल आलम्बन, और ग्वाल-जन आश्रय हैं । वृक्षों का भहराकर गिरना, लपटों का भगटना आदि उद्दीपन, ग्वालों का वेहाल होना, कृष्ण को पुकारना आदि अनुभाव तथा केशी, अघासुर आदि का वध कर उनकी रक्षा करने की पूर्व स्मृति सञ्चारी-भाव है ।

वीभत्स

सूर कोमल-भावों के कवि थे । उनकी रचनाओं में पलायन के स्थान में 'प्रवृत्ति' और सकुचन के स्थान में 'प्रसारण' ही अधिक लक्षित होता है । यही कारण है कि किसी वीभत्स-रम की रचना को उनके काव्य में से खोज निकालना दुस्तर कार्य है ।

अद्भुत

बालक कृष्ण मिट्टी खा रहे थे । यशोदा को पता चला, मुँह खुलवा कर देखा तो देखती ही रह गई । कृष्ण के नन्हे-से मुख में पूर्ण ब्रह्माण्ड देखकर चकित हो गई ।

नन्दहि कहत जसोदा रानी ।

माटी कैं मिस मुख दिखरायो, तिहूँ लोक रजधानी ।

१ सूरसागर (सभा) पद २४४७

२ वही ,, पद १२१४

स्वर्ग, पताल, धरनि, वन, पर्वत, वदन माँझ रहे आनी ।
 नदी, सुमेर देखि चकित भई, याकी अकथ कहानी ।
 चित्त रहे तव नन्द जुवति-मुख, मन-मन करत विनानी ।
 सूरदास तव कहति जसोदा, गर्ग कही यह वानी ।^१

शान्त

सूर के विनय के पदों में शान्त-रम की प्रचुरता है। इस रस का स्थायी-भाव निर्वेद है, जिसके मूल में ससार से विरक्ति की भावना कार्य करती है। संसार की नि सारता अपने पापों की गणना और किये पर पश्चात्ताप आदि अनुभाव तथा हर्ष, आत्म-ग्लानि आदि संचारी-भाव हैं

थोरे जीवन भयो तन भारो ।

कियो न सत समागम कवहुँ, लियो न नाम तुम्हारी ।

अति उन्मत्त मोह माया बस, नहि कछु वात विचारी ।

करत उपाव न पूछत काहूँ, गनत न खाटो-खारी ।

इन्दी-स्वाद-विवस निसि-बासर, आप अपुनपो हारो ।

जल औडे में चहुँ दिसि पैरघी, पाउं कुल्हारी मारो ।

वाँधी मोट पसारि त्रिविध गुन, नहि कहुँ बीच उतारो ।

देख्यो सूर विचारि सीस परी, तव तुम सरन पुकारो ।^२

अपने भावों की ईप्सित अभिव्यक्ति के लिए प्रत्येक कवि प्रकृति का भी आश्रय लेता है, क्योंकि भावों के उद्भव, विकास और उद्दीपन में प्रकृति का बहुत घना योग रहता है। इसलिए किसी कवि के प्रकृति-चित्रण पर प्रकाश डाले बिना भाव-पक्ष का निरूपण अधूरा ही रह जाता है, अतएव हम सक्षेप में सूर के प्रकृति-वर्णन का विवेचन करेंगे।

प्रकृति चित्रण

प्रकृति और मानव का सम्बन्ध अनादिकाल से है। जन्म से मरण तक फले हुए जीवन के विस्तृत क्षेत्र में प्रकृति सदा उसके साथ रह कर भाव-विकास और आनन्द-प्रसार में योग देती रही है। इस अनादि साहचर्य के कारण प्रकृति की और मानव की रागात्मिका वृत्ति सदैव सजग रही है, परन्तु ज्यों-ज्यों सभ्यता की शृङ्खलाओं से जकड़ा हुआ मनुष्य उससे दूर होता गया, त्यों-त्यों उसकी आनन्दानुभूति भी निष्प्राण होती गई। यही कारण है कि प्रकृति के निरीक्षण से वचित रहने वाले कवियों की रचनाओं में भावों की व्यापकता की कसक बनी ही रही। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल के अनुसार—‘मनुष्य शेष प्रकृति के साथ अपने रागात्मक सम्बन्ध का विच्छेद करने से अपने आनन्द की व्यापकता को नष्ट करता है। बुद्धि की व्याप्ति के लिए मनुष्य को जिस प्रकार विस्तृत और अनेक रूपात्मक क्षेत्र मिला है, उसी प्रकार भावों की व्याप्ति के लिए भी ।’^३

१ सूरमाग (मग) पद ८७४

२ वही (.,) पद १५२

३ चिन्तामणि, दूसरा भाग, पृष्ठ ५

कविता की आत्मा भाव है और भावों का परिष्कार प्रकृति के विविध रूपों तथा व्यापारों के साथ सामञ्जस्य होने पर ही सम्भव है। इसलिये काव्य में प्रकृति-चित्रण को समावेश स्वतः ही हो गया। विभिन्न कवियों की प्रवृत्ति, निरीक्षण और अनुभूति के अनुसार प्रकृति का चित्रण कई ढंगों से हुआ है।

१—आलम्बन रूप में —

(क) जब कवि किसी प्राकृतिक दृश्य अथवा व्यापार का सूक्ष्म एवं सश्लिष्ट चित्रण करता है, तथा उसके रूप-रंग, अङ्ग-प्रत्यङ्ग, परिस्थिति आदि का सम्यक् विवरण देता है तो पाठक के हृदय में अन्तर्हित प्रकृति-साहचर्य-जनित अनुराग उद्बुद्ध होकर आनन्दानुभूति में परिणत हो जाता है। ऐसे स्थलों पर प्रकृति का चित्रण आलम्बन रूप में माना जाता है। अतः कुछ आचार्यों का यह मत कि—अचेतन होने के कारण प्रकृति की ओर से कवि के अनुराग की समुचित प्रतिक्रिया दीख नहीं पड़ती। अतएव वह रसानुभव की कोटि तक नहीं पहुँच सकता, निःश्रान्त नहीं कहा जा सकता। आचार्य शुक्ल ने तो स्पष्ट ही कहा है—
“मैं आलम्बन मात्र के विशद वर्णन को श्रोता में रसानुभव करने में पूर्ण समर्थ मानता हूँ।”^१

(ख) जब कवि प्रकृति के विभिन्न व्यापारों में व्यक्तिगत जीवन का आरोप कर लेता है तो पशु-पक्षी, वृक्ष-लता—सभी में उसे मानव-क्रिया-कलाप की झलक दीख पड़ती है। प्रकृति का यह चित्रण मानवीकरण के नाम से प्रचलित है।

(ग) जब प्रकृति का सौन्दर्य कवि के हृदय में रम जाता है और वह प्रकृति-सौन्दर्य की चेतना से ऊपर उठ जाता है, तो प्रकृति का सौन्दर्य स्वयं आनन्द रूप होकर अभिव्यक्ति की प्रेरणा बन जाता है। इसी आत्म-तल्लीनता की दशा में प्रकृतिवादी रहस्यानुभूति होती है।

२—उद्दीपन रूप में —

जब प्रकृति से इतर आलम्बन को लेकर कोई भाव आश्रय के मन में अन्तर्हित रहता है और प्रकृति स्वयं उस भाव द्वारा विहित आश्रय की मनोदशा की सतह पर आकर उसका उद्घाटन करती है या व्यक्त भाव को उद्दीप्त करती है, तो उसका चित्रण उद्दीपन रूप में माना जाता है।

(क) प्रकृति का आलंकारिक वर्णन—जब कवि प्रकृति से अनेक उपमान लेकर साम्य या वैपम्य का संयोग उपस्थित कर आलंकारों द्वारा अभीष्ट रूप का चित्रण और भाव का अभिव्यजन करता है, तो प्रकृति का चित्रण आलंकारिक माना जाता है। इस रूप में प्रकृति का सबसे अधिक वर्णन हुआ है। इस प्रकार का चित्रण जब लक्ष्य-च्युत होकर और साधन न रह कर साध्य बन जाता है, तो उपहासास्पद हो जाता है।

(ख) प्रकृति—भावों अथवा मानव-क्रिया-कलाप की पृष्ठ-भूमि के रूप में—

कभी-कभी कवि कथानकों की साधारण परिस्थितियों एवं घटना-स्थितियों को उपस्थित करने के लिये भी प्रकृति का वर्णन करता है। इस प्रकार के चित्रण का ध्येय केवल वस्तुस्थिति को ही समझ रखना नहीं होता, अपितु भाव-ग्रहण योग्य वातावरण भी उपस्थित

करना होता है। प्रकृति का व्यञ्जनात्मक वर्णन एक ओर तो भावात्मक वातावरण का निर्माण करता है, और दूसरी ओर आगामी भावों को उद्बुद्ध करके सामने लाता है। इस रूप में प्रकृति अनुकूल या प्रतिकूल होकर घटनाओं के लिये वातावरण या मानवीय क्रिया-कलाप के लिये पृष्ठ-भूमि उपस्थित करती है।

कभी-कभी कवि प्रकृति के स्वतः सम्भवी उपमानों से अभीष्ट सिद्धि न देखकर उनके सौन्दर्य में घटा-बढी करके अथवा अनेक उपमानों के विशेष-विशेष गुणों को एकत्र कर कल्पित उपमान बनाकर प्रयोग करता है। ऐसी स्थिति में यदि कल्पना अस्वाभाविकता और असम्भवता लिये हुए होती है तो काव्य में चमत्कार या वैचित्र्य भले ही आ जाय, उसके स्वाभाविक रस में विरसता आ जाती है।

(३) कवि-समय

कविगण कुछ प्राकृतिक पदार्थों का ऐसे रूप में भी वर्णन करते आए हैं, जो वस्तुतः प्रकृति के क्षेत्र में देख नहीं पड़ता, जैसे—नदियों में कमल का खिलना, चकोर का चिनगारियाँ चुनना, चकवा-चकवी का रात्रि में वियुक्त होना आदि। इस रूप में केवल निश्चित पदार्थों का ही वर्णन किया जा सकता है, जिनके विषय में कवियों का समझौता-सा हो गया है। इसीलिये इन्हें 'कवि-समय-सिद्ध' कहा जाता है।

संस्कृत के कवियों ने प्रकृति का आलम्बन और उद्दीपन—दोनों रूपों में समान रूप से चित्रण किया है। कालिदास के 'रघुवश' और 'कुमार-सम्भव' में बीच-बीच में प्रकृति के सुन्दर और-सश्लिष्ट वर्णन हैं। 'मेघदूत' का 'पूर्वमेघ' तो उत्तरी भारत का सजीव प्राकृतिक चित्र ही है। भवभूति के 'उत्तर रामचरित' में भी प्रकृति के सुन्दर श्लिष्ट चित्रों की कमी नहीं है। उत्तरकालीन संस्कृत-साहित्य में प्रकृति का उद्दीपन रूप में अधिक चित्रण हुआ है। हिन्दी साहित्य ने अन्यान्य प्रवृत्तियों के साथ यह प्रवृत्ति भी उससे ग्रहण की।

मध्ययुगीन हिन्दी साहित्य में निगुण और सगुण नाम से दो काव्य धाराएँ प्रवृत्त हुईं, जिनके प्रवर्तकों की भावनाओं के अनुसार प्रकृति-चित्रण भिन्न-भिन्न रूप में हुआ। सन्त-कवियों ने जहाँ प्रेम की महत्ता स्वीकार की है और परमात्मा को पति-रूप में माना है, वहाँ उनका प्रकृति-वर्णन प्रेम-भाव को उद्दीप्त करने का कार्य करता है। आध्यात्मिक तथ्यों की व्यञ्जना में उन्होंने अतिप्राकृत पदार्थों का आश्रय लिया है और उनकी उलट-वाँसियों के विचित्र उपमान मन में आश्चर्य ही उत्पन्न करते हैं। प्रेम-मार्गी कवियों ने जहाँ प्रकृति में परमात्मा की रहस्यमय सत्ता का दर्शन किया है, वहाँ भौतिक रूप-वर्णन में प्रकृति के पदार्थों को उद्दीपन रूप में भी सँजोया है और भक्त कवियों के आराध्य के सम्पर्क ने तो प्रकृति में चिरन्तन सौन्दर्य और सजीवता ही फूंक दी है। उसमें परिवर्तन और क्षणिकता के लिए स्थान ही नहीं रहा। सच्चिदानन्द के साहचर्य से ब्रह्म आनन्दमयी ही हो उठी है।

सूरदास के उपास्य कृष्ण-व्रज-भूमि में अवतरित हुए थे। उनका व्यक्तित्व प्रकृति की ही गोद में विकसित हुआ और प्रकृति का उन्मुक्त क्षेत्र ही उनकी बाल-लीलाओं और किशोर-केलियों का रङ्ग-स्थल बना। उनके लोकोपकारी कार्यों की कर्म-भूमि भी प्रकृति ही रही। वन में गोचारण करते हुए गिरिधर ने यही विकट असुरों का वध करके जनता के आतङ्क को दूर किया। राधा और कृष्ण के प्रथम मिलन का दृश्य आज भी यमुना की आँखों में धूम

रहा है। प्रेमालाप और रति-क्रीडाओं से मुखरित कुंज अब भी रासलीला की अपूर्वता की गवाही दे रहे हैं और कृष्ण के स्पर्श से पुलकित, और सकेत से पूजित गोवर्द्धन आज भी पूजा जा रहा है। यमुना का पवित्र प्रवाह, कदम्ब वृक्षों का कमनीय कानन, करील के कल-निकुंज और कालिन्दी-कछार में फँसे हुए लता-पादप अपनी मनोमुग्धकारी छटा से आकृष्ट कर ही लेते हैं। फिर कृष्ण की सम्बन्ध-भावना के कारण तो उनमें लीकोत्तर सौन्दर्य और चेतना का भी समावेश हो गया है, जिससे नटनागर की लीलाओं का गानकर वे हमारे हृदय को भक्ति-भाव-विभोर कर देते हैं। इसी भावना के वशीभूत होकर करीर की कुंजों के ऊपर 'कोटिनहू कलघौत के धाम' वारने वाले रसखान तो पक्षी, पशु और पत्थर तक बनने के लिए तैयार थे। यदि उन्हें कालिन्दी-कूल-कदम्ब की डालियों पर, नन्द की धेनुओं के मध्य में और गोवर्द्धन पर्वत के अचल में वसेरा लेने, चरने और पड़े रहने की छूट दे दी जाती, फिर ब्रज-भूमि तो सूर की अपनी ही जन्म-भूमि थी। उनके शरीर के एक-एक परमाणु में यही के तत्त्व व्याप्त थे। इस 'स्वर्गादिप गरीयसी' भूमि के प्रति सूर का अनन्य प्रेम स्वाभाविक ही है :

कहाँ सुख ब्रज की सी ससार ।

कहाँ सुखद वसी बट जमुना, यह मन सदा विचार ।

कहाँ बनघाम कहीं राधा सँग, कहीं सँग ब्रज वाम ।

कहाँ रस रास बीच अन्तर सुख, कहीं नारि तन ताम ।

कहाँ लता तट-तरु प्रति वृक्षनि, कुंज-कुंज नव धाम ।

कहाँ विरह सुख विन गोपिन सँग, सूर स्याम मन काम ।^१

सूर ने प्रकृति के क्षेत्र में विचरण करने वाले गोपाल कृष्ण को ही अपने काव्य का नायक बनाया है, गीता के योगिराज कृष्ण अथवा महाभारत के राजनीति-विशारद कृष्ण को नहीं। वस्तुतः ब्रज की प्राकृतिक लीलाओं और राधा कृष्ण की प्रेम-लीलाओं में इतना घनिष्ठ सम्बन्ध है कि प्रकृति-वर्णन के बिना राधा-कृष्ण के प्रेम-व्यापारों का वर्णन किया ही नहीं जा सकता। इस लीला-क्षेत्र में कृष्ण की लीला के साथ-साथ प्रकृति की जो लीला चला करती है, उसे छोड़कर कोई भी कवि कृष्ण-काव्य की चर्चा नहीं कर सकता था। इसीलिये सूरदास को अपने नायक कृष्ण के जीवन के साथ यमुना, कदम्ब, कुंज, ऋतु-परिवर्तन, दावानल, और न जाने प्रकृति के कितने अग गूँथ देने पड़े ?^२ कृष्ण का विकास जैसे ब्रज की प्रकृति में होता है, उसी प्रकार सूर-साहित्य का विकास भी ब्रज-प्रकृति की छाया में ही होता है। ब्रज की प्रकृति ने उन्हें केवल उपमाओं और उत्पेक्षाओं के लिये ही सामग्री नहीं दी है, वह उनके काव्य के केन्द्र में प्रतिष्ठित हुई है।^३

यहाँ पर इस बात का उल्लेख असंगत न होगा कि कृष्ण के लीलाधाम वृन्दावन को वल्लभ-सम्प्रदाय में आचार्य वल्लभ के दर्शन-पक्ष के गोलोक का छायारूप तथा शाश्वत माना गया है। इसी धाम में आचार्य वल्लभ ने अपने इष्टदेव श्रीनाथ जी के मन्दिर की प्रतिष्ठा की।

^१ सूरसागर (सभा) पद ४०३४

^२ रामरतन भटनगर 'सूर साहित्य की भूमिका' पृष्ठ ५

^३ वही, पृष्ठ २१

सूर ने जहाँ अपने प्रान्त के ब्रज-प्रदेश की परिवर्तनशील प्रकृति का वर्णन किया है, वहाँ इस शाश्वत ब्रज की धीर सकेत करना भी वे नहीं भूले हैं

नित्य धाम वृन्दावन स्याम । नित्य रूप राधा ब्रजवाम ॥

नित्य रास जल नित्य विहार । नित्य मान खण्डिताऽभिसार ॥

नित्य कुँज सुख नित्य हिंदोर । नित्यहि त्रिविध समीर भकोर ॥

सदा बसन्त रहत जहँ वास । सदा हृपं जहँ नहीं उदास ॥

कोकिल कीर सदा तहँ रोर । सदा रूप मन्मथ चित चोर ॥

बिविध सुमन वन फूले डार । उन्मत मधुकर भ्रमत अपार ॥^१

सूर के पात्र प्रकृतिमय हैं । उनके हृदय का अध्ययन सूर द्वारा उपस्थित प्रकृति-चित्र-पटी के सहारे भली-भाँति किया जा सकता है । साहचर्य के कारण उनका प्रकृति के साथ ऐसा तादात्म्य हो गया है कि किसी भी घटना-व्यापार की प्रतिक्रिया पहले किस पर हुई और बाद में किस पर, यह बताना बड़ा ही कठिन है । कृष्ण के वियोग में गोपियों की भाँति प्रकृति भी पूर्ण वियोग का अनुभव करती है और सयोग में पूर्ण सयोग का । ऐसी स्थिति में सूर-काव्य में असम्बद्ध प्रकृति-चित्रण की खोज करना मानव और प्रकृति के भावात्मक मिलन को चुनौती देना ही है । उनके पात्रों की मनोदशाओं के वर्णन में प्रकृति के विभिन्न रूपों और व्यापारों का अनायास ही समावेश हो गया है । हाँ, बीच-बीच में आलम्बन रूप में भी प्रकृति-चित्रण को झलक दिखाई दे जाती है । प्रातःकाल का स्वाभाविक वर्णन देखिए ।

बोले तमचुर, चारघी जाम कौ गजर मारघी,

पौन भयी सीतल तमि तै तमता गई ।

प्राची भरुनानी, भानु किरनि उज्यारी नभ छाई,

उहुगन चन्द्रमा मलीनता लई ।

मुकुले कमल, वच्छबधन विछोह्यौ ग्वाल,

चरै चली गाइ, द्विज तैती कर कौ दई ।

सूरदास राधिका सरस बानी बोलि कहै,

जागो प्रान प्यारे जू सवारे की सम भई ।^२

चिरई चूहचुहानी, चाँद की ज्योति परानी,

रजनी विहानी, प्राची पियरी प्रदान की ।

तारिका दुरानी, तम घट्यौ, तमचुर बोले,

स्रवन भनक परी ललिता के तान की ।

भृंग मिले भारता, बिछुरी जोरी कोक मिले;

उतरी पनच अव काम के कमात की ।

अथर्वत आए गृह, बहुरि उवत भानु,

उठौ प्राननाथ महा जान मनि जानकी ।^३

१ सूरसागर (सभा) पद २४६२

२ वही, पद २६५६

३ वही, पद २६५७

रात्रि भर कुँज-सुखानुभव करने के पश्चात् प्रातःकाल होता हुआ देखकर गुहजन-भय से घर जाने के लिये सकेत करती हुई राधा की कृष्ण के प्रति इस उक्ति का किसी न किसी रूप में श्रृ गार से ही सम्बन्ध है, परन्तु निम्नलिखित पद मे प्रातःकाल का वर्णन विल्कुल शुद्ध रूप में हुआ है .

जागिए, व्रजराज कुँवर कमल-कुसुम फूले ।
कुमुद-वृन्द सकुचित भए, भृग लता भूले ।
तमचुर खग-रोर सुनहु, बोलत ववराई ।
राँभति गो खरिकनि में, बछरा हित घाई ।
विधु मलीन, रवि प्रकास, गावत नर नारी ।
सूर स्याम प्रात उठौ, अम्बुज कर घारी ।^१

मेघो के उमड-उमड कर गिरने का वर्णन निम्नलिखित पद में हुआ है -

माघौ महामेघ घिरि आयौ ।
घर की गाइ बहोरो मोहन, ग्वालनि -टेरि सुनायौ ।
कारी घटा सुधूम देखियत, अति गति पवन चलायौ ।
चारों दिसा चित्तं किन देखहु, दामिनि कौंधा लायौ ।
अति धनस्याम सुदेस सूर-प्रभु, कर गहि सैल उठायौ ।
राखे सुखी सकल ब्रजवासी, सुरपति गरव नवायौ ।^२

किन्तु ध्यान से देखने पर कवि के इस वर्णन का उद्देश्य गोवर्द्धन-धारण करने की घटना के लिए उचित परिस्थिति उपस्थित करके, 'कर गहि सैल उठायौ' और 'सुरपति गरव नवायौ' के द्वारा अपने आराध्य की अलौकिक शक्ति की श्रौर इगित करना ही लक्षित होता है, जो १४८८ वें पद मे आए हुए 'नाम गिरिधर परचौ भक्त काजै' से स्पष्ट हो जाता है । सूरदास जी ने अपने भावो के अनुकूल प्रकृति के कोमल रूपो को ही प्रायः ग्रहण किया है । लीला-पुरुषोत्तम की प्रणय-लीलाओ का साक्षात्कार करने वाले नेत्र प्रकृति के रोद्र-रूप के दर्शन करना कैसे पसन्द करें ? फिर भी अक्सर के अनुकूल जहाँ कहीं उन्होंने प्रकृति के उग्र-रूप का चित्रण किया है, वहाँ वे पूरी तरह सफल हुए हैं और अपने काव्य मे आलम्बन रूप में प्रकृति-वर्णन के अभाव की शिकायत को दूर कर सके हैं । दावानल के चित्रण का एक ही उदाहरण इस तथ्य की पुष्टि कर देगा -

भहरात भहरात दवा (नल) आयौ ।
घेरि चहुँ ओर, करि सोर अन्दोर वन, धरनि आकास चहुँ पास छायायौ ।
वरत वनवास, थरहरत कुसकाँस जरि, उडत है भाँस अति-प्रबल धायौ ।
भपटि भपटत लपटे, फूल-भल चटचटक, फटत लटलटक द्रुम-द्रुम नवार ।
अति अगिनि-भार, भभार- धुँधार करि, उचटि अगार भभार छायायौ ।
वरत वनपात, भहरात भहरात अररात तरु महा, धरनी गिरायौ ।^३

१ सरसागर (सभा) पद ८२०

२ वही ,, पद १४८३

३ सरसागर १२१४

वन के बाँसों के जलने, कुश और काँस के जल कर क्षार होकर उड़ने, लपटों के भँपटने, फूल-फलों के चटक-चटक कर फटने, वृक्षों के झुलस कर लटक जाने, ज्वाला के फैलने, अँगारों के उचटने और धुँआँ छा जाने के व्यापारों के वर्णन ने दावानल का साक्षात् चित्र उपस्थित कर दिया है, जिसमें विभिन्न वर्णों का अनुप्रास वन-दहन-क्रिया में होने वाले वास्तविक घोष का अनुकरण करता हुआ तादात्मक सौन्दर्य द्वारा गति और सजीवता भर रहा है।

रहस्यानुभूति-विषयक प्रकृति-चित्रण भी सूर के कुछ पदों में मिल जाता है -

चलि सखि, तिहि सरोवर जाहि ।

जिहि सरोवर कमल कमला, रवि बिना बिकसाहि ।

हैस उज्ज्वल पख निर्मल, अग मलि मलि न्हाहि ।

मुक्ति-मुक्ता अनगिने फल, तहाँ चुनि-चुनि खाहि ।

अतिहि मगन महा मधुर रस, रस न मध्य समाहि ।

पदुम-वास सुगन्ध-सीतल, लेत पाप नसाहि ।

सदा प्रफुलित रहै जल बिनु, निमिष नहि कुम्हिलाहि ।

सघन गुंजत वैठि उन पर, भौरहू बिरमाहि ।^१

वस्तुतः सूर के प्रकृति-वर्णन का महत्त्व उद्दीपन रूप में ही सर्वाधिक है। ब्रज-भूमि की मोदमयी गोद में खेलते हुए राधा और कृष्ण के हृदय में जो पारस्परिक स्नेह का अकुर फूटा, उसे ब्रज की प्रकृति ने अपनी सरसता से पल्लवित और पुष्पित किया। फिर उससे जो आनन्दमय प्रेम-भक्ति-सौरभ उड़ा, वह साँसारिक विषयों के कटु-रस में बहते हुए जनमन-मधुपों को प्रेरणा देकर सच्चे आनन्द-रस का आस्वादन करा सका। चतुर सखी की भाँति प्रकृति राधा और कृष्ण के मिलन के लिए उनके प्रेम-भाव को उद्दीप्त करने के लिए अनुकूल वातावरण उपस्थित करती है। शरद् ऋतु की चाँदनी वृन्दावन के श्री कुञ्ज में छिटक कर रास का निमंत्रण दे रही है

सरद चाँदनी रजनी सोहै, वृन्दावन श्री कुंज ।

प्रफुलित सुमन विबिध-रग जहँ-तहँ, कूजत कोकिल पुंज ।

जमुना पुलिन स्याम घन सुन्दर, अद्भुत रास उपायो ।^२

×

×

×

आशु निसि सोभित सरद सुहाई ।

सीतल मन्द सुगन्ध पवन बहै, रोम रोम सुखदाई ।

जमुना पुलिन पुनीत परम रचि, रचि मडली बनाई ।^३

राधा और कृष्ण के प्रथम मिलन के समय ही प्रकृति अपने कामोद्दीपन कर्तव्य को उचित रूप से पूरा करती है और देखते ही देखते गगन घहरा उठता है, काली घटाएँ छा

१ सूरसागर पद ३३८

२ सूरसागर (समा) पद १७६६

३ वही ,, पद १७५६

गई, पवन भुकोरे लेने लगा, चपला चमकने लगी, आकाश श्याम-वर्ण हो गया, दोनों रोमाञ्चित हो गये, काम जाग उठा;^१ और फिर तो -

नयी नेह, नयी गेह, नयी रस, नवल कुंवरी वृषभानु-किशोरी ।
नयी पिताम्बर, नई चूनरी, नई-नई वूदनि भीजति गोरी ।
नये कुंज, अति पुंज नये द्रुम, सुभग जमुन जल पवन हिलोरी ।
सूरदास प्रभु नव रस विलसत, नवल राधिका जोवन भोरी ।^२

नवल वृषभानु किशोरी ही नहीं—नई-नई वूदो, नवीन कुंजों और नये द्रुम-पुंजों से सजी हुई प्रकृति रस-विलास कर रही है ।

संयोग की भाँति वियोग में भी प्रकृति भावोद्दीपन का कार्य करती है । प्रिय के साथ में उद्दीपन पदार्थ भावों का उत्कर्ष कर सुखदायी बनते हैं, किन्तु वियोग में उनके द्वारा उद्दीप्त हुए भावों का आलम्बन प्रिय के समक्ष न होने के कारण प्रणय-चेष्टाओं द्वारा रेचन संभव नहीं होता । अतएव वियोगी हृदय भार का अनुभव करता हुआ व्यग्र हो उठता है और उसे वे ही सुखदायी पदार्थ दाहक प्रतीत होने लगते हैं । वही वर्षा ऋतु, जो संयोग केलियों में चक्षुषों में रस उँडेल देती थी, कृष्ण के वियोग में गोपियों के नयनों से भर लगा देती है ।^३ वादल क्या है ? मानो मदन के हाथी हैं, जिन्होंने बन्धनों की अवहेलना कर विरहिणी वालाओं पर चढ़ाई ही कर दी है ।

देखियत चहुँ दिसि तैं घन घोरे ।

मानौ मत्त मदन के हथियनि बल करि बंधन तोरे ।

स्याम सुभग तन चुवत गडमद, वरपत थोरे थोरे ॥

रुकत न पवन महावत हू पै, मुरत न अंकुस मोरे ।

मनो निकसि बग-पक्ति दत, उर-अवधि-सरोवर फोरे ।

विनु वेला बल निकसि नयन जल, कुच कचुकि बद बोरे ।

तब तिर्हि समय आनि ऐरापति, ब्रजपति सौं कर जोरे ।

अब सुनि सूर कान्ह-केहरि विनु, गरत गात जस भोरे ।^४

कामदेव के इन भयानक हाथियों के आक्रमण को देखकर प्रलय-मेघों से रक्षा करने वाले ब्रजपति गिरिधर की याद आना स्वाभाविक ही है । दादुर, मोर और कोकिल बोलते हैं, सघन वादल छा गए हैं, दामनी और इन्द्र-धनुष काम का शृङ्गार कर रहे हैं, ऐसे में हरि को यह संदेश कौन सुनावे ? 'यदि छुपा करके वे दर्शन दें, तो गोपियों को सुख मिले ।'^५ सावन का महीना आ गया, सरोवर जल से भर गए और मोहन के आने का मार्ग भी बन्द हो गया । सावन के दिन कैसे कटें, वे तो रावण के सिर ही हो गए हैं—

१ सूरसागर (सभा) पद १३०२

२ वही ,, पद १३०३

३ वही ,, पद ३६१७

४ वही ,, पद ३६२१

५ वही ,, पद ३६३०

कैसे कैं भरिहैं री दिन सावन के ।

हरित भूमि भरे सलिल सरोवर, मिटे मग मोहन आवन के ।
दादुर मोर सोर चातक पिक, सूही निसा सिरावन के ।
गरज चहूँ घन घुमडि दाभिनी, मदन धनुप घर धावन के ।
पहिरि कुसुम सारी कँचुकि तन, भुँडनि भुँडनि गावन के ।
सूरदास-प्रभु दुसह घटत क्यौं, सोक त्रियुन सिर रावन के ।^१

शरद की पीयूष-वर्षिणी निशा, जो कभी रास-रस-आस्वादन कराती थी, आज भ्राग ही बन गई है, जो भाँसुओं की अविरल धारा से बान्त ही नहीं होती, और भी भटक उठती है । इधर श्याम रासलीला को भूल गए, यह बात ब्रज-युवतियों को बहुत ही चुभ रही है ।

गोविन्द विनु कौन हरें नैननि की जरनि ।
सरद निसा अनल भई, चन्द भयी तरनि ।
तन में सताप भयो, दुरघो आनन्द धरनि ।
प्रेम पुलक बार-बार, अँसुअन की ढरनि ।
वै दिन जो सुरति करौं, पाइनि की परनि ।
सूर स्याम क्यौं बिसारी, लीला बन करनि ।^२

वर्षा और शरद ही नहीं, सभी ऋतु ब्रज में कुछ और ही बन गई हैं ।

सबँ रितु और लागति आहि ।
सुनि सखि वा ब्रजराज बिना, सब फीकी लागत चाहि ।
वै घन देखि नैन वरषत हैं, पावस गए सिरात ।
सरद सनेह सँचै सरिता उर, मारग ह्वै जल जात ।
हिम हिमकर देखे उपजत अति, निसा रहरति इहि जोग ।
सिसिर विकल काँपत जु कमल उर, सुमिरि स्याम रस भोग ।
निरखि बसन्त बिरह बेली तन, वे सुख दुख ह्वै फूलत ।
ग्रीषम काम निमिष छौडत नहि, देह दसा सब भूलत ।
पट् ऋतु ह्वै इक ठाम कियो तनु, उठे त्रिदोष जुरे ।
सूर अवधि उपचार आजु लौं, राखे प्रान जुरे ।^३

सूर का यह प्रकृति-वर्णन उद्दीपन रूप में होता हुआ भी बड़ा महत्त्वपूर्ण है । यह किसी दिलचले रूप-लिप्सु के शोर करते हुए दिल की दास्तान नहीं, घनश्याम के रस से वञ्चित आघार-हीन ब्रजवाला-वल्लरियों के मुरझा कर गिरने का इतिहास है, कलेजे में

१ सूरसागर (सभा) पद ३६३४

२ वही ,, पद ३६६३

३ वही ,, पद ३६६३

सैकड़ों घावों को लिये हुए फिरने वालों का असम्बद्ध प्रलाप नहीं, वचन से ही प्रेम-पयोधि में गहरा गोता लगाने वाले हृदय के वियोग की तपती हुई मरु-भूमि में निर्वासित किये जाने पर फूट निकलने वाले उद्गार हैं ।

यह वह मनोदशा है, जो मानव को अह की सकुचित परिधि से निकाल कर विश्व के पदार्थ-मात्र से तादात्म्य स्थापित करने के योग्य बनाती है और प्रकृति के विभिन्न पदार्थों में प्राण-प्रतिष्ठा कर उन्हें मानव का अनुभूतिशील हृदय प्रदान करती है । तभी तो कृष्ण के वियोग में कालिन्दी की ऐसी दशा हो जाती है कि वह विरहिणी गोपियों की उपमान बन जाती है :

देखियति कालिन्दी अति कारी ।

अहो पथिक कहियो उन हरि सौं, भई विरह जु रजारी ।

गिरि-प्रजक तँ गिरति धरनि घँसि, तरंग तरफ तन भारी ।

तट वारू उपचार चूर, जलपूर प्रस्वेद पनारी ।

विगलित कच कुस काँस कूल पर, पँक जु काजल सारी ।

भौर भ्रमत अति फिरति भ्रमित गति, दिसि-दिसि दीन दुखारी ।

निसि दिन चकई पिय जु रटति है, भई मनो अनुहारी ।

सूरदास प्रभु जो जमुना गति, सो गति भई हमारी ।'

सूरदास ने अलङ्कारों के रूप में प्रकृत का बहुत ही अधिक प्रयोग किया है । उनकी उपमाएँ और उत्प्रेक्षाएँ बड़ी सुन्दर बन पड़ी हैं और 'अद्भुत एक अनूपम वाग' वाला उनका पद तो अतिशयोक्ति-जगत् में अपना सानी ही नहीं रखता । परन्तु उनके अधिकांश उपमान परम्परा-प्राप्त एव कवि-समय-सिद्ध हैं । प्रकृति के गिने-चुने स्वरूपों का ही उन्होंने बार-बार वर्णन किया है । कहीं-कहीं तो उपमा पर उपमा और उत्प्रेक्षा पर उत्प्रेक्षा लादने की धुन में सूर की कल्पना हास्यास्पद ही हो गई है । 'हरि-कर राजत माखन रोटी' के प्रसङ्ग में 'मनो वराह भूधर-सह पृथिवी घरी दसनन की कोटी' कहकर छोटी-सी रोटी पर पहाड़ सहित पृथ्वी का बोझ लाद देना ऐसी ही बात है । किन्तु सूर के विशाल 'सागर' में विलीन हुआ यह दोष महाकवि कालिदास के 'एकोहि दोपो गुणसन्निपाते निमज्जतीन्दो किरणोष्विवाङ्क' कथन की स्मृति दिलाता है ।

सूर का प्रादुर्भाव हिन्दी-साहित्य में एक चमत्कार है, उनकी कला अकल्पनीय शिल्प का नमूना है तथा उनके चरित्र सुचारु चातुर्य और अप्रतिम प्रतिभा के प्रदर्शक हैं ।

सूर-साहित्य की कुछ ज्ञातव्य बातें ।

सूरदास जी पुष्टि-सम्प्रदाय में दीक्षित थे । उनका सारा जीवन सम्प्रदाय की सेवा-प्रणाली में ही व्यतीत हुआ । अपने इष्टदेव परब्रह्मा-स्वरूप श्रीकृष्ण का कीर्तन ही उनकी नित्य-जीवन-चर्या थी, परन्तु वे कोरे कीर्तनकार ही नहीं, उच्चकोटि के साहित्य-मर्मज्ञ और भावुक कवि भी थे । युग-दृष्टा की भाँति उन्होंने सच्चे अर्थ में अपने युग का प्रतिनिधित्व किया है । पुष्टि-मार्ग में दीक्षित होने से पहले ही वे ससार को अपनी बन्द आँखों से पूर्णतया देखकर व्यापक अनुभव कर चुके थे, विभिन्न मत-मतान्तर और सम्प्रदायों की मर्यादाओं का उन्हें ज्ञान था । आज का झालोचक उनकी कविता को अश्लील और मर्यादा-रहित कह उठाने की चेष्टा कर सकता है, परन्तु यदि निष्पक्ष और सूक्ष्म दृष्टि से देखा जाय तो उसमें ऐसी विशेषताएँ परिलक्षित होंगी, जो सूर को सार्वभौम और सार्वजनीन बनाने के लिये पर्याप्त हैं । सूर सामञ्जस्यवादी कवि थे । साम्प्रदायिकता की दृष्टि से उनकी कविता में चाहे कोई कितनी ही त्रुटियाँ क्यों न निकाले, परन्तु शुद्ध काव्य की दृष्टि से हिन्दी-साहित्य में उनके जोड़ का कवि नहीं है । उनका आविर्भाव हिन्दी-जगत् के लिए एक विशेष चमत्कार ही समझना चाहिये । उनके काव्य-पक्ष का विवेचन हम पहले कर चुके हैं । यहाँ हम कुछ ऐसी बातों की ओर संकेत करते हैं, जो हमारे चरितनायक कवि सूर को सार्वकालिक सिद्ध करने के लिये पर्याप्त हैं । सूर की कविता का मुख्य प्रेरक तत्त्व तो उनकी भक्ति-भावना ही थी, चाहे वह सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पहले की हो या बाद की । सम्प्रदाय में दीक्षित होने के पश्चात् उनकी भक्ति-भावना का प्राण अवश्य बदल गया था । इस भक्ति-भावना के साथ उनके साहित्य की सृष्टि में तत्कालीन परिस्थितियों का भी योग है । वे परिस्थितियाँ सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक—सभी प्रकार की थीं । अप्रत्यक्ष रूप से ही सही, उनके काव्य में इन परिस्थितियों का प्रभाव लक्षित होता है । काव्य-कला के लिये शैली का अपना अलग महत्त्व है । भाषा और शैली की दृष्टि से सूरदास जी ने ब्रजभाषा-साहित्य की समृद्धि में जो योग दिया है, उसका उल्लेख भी हम पहले कर चुके हैं । पुष्टि-सम्प्रदाय के भक्ति-पक्ष को जन-साधारण के लिये सुलभ और सुबोध बनाने का काम सूरदास जी ने ही किया है । इनकी भक्ति-भावना वास्तव में साम्प्रदायिक सकीर्णता से बहुत ऊपर उठ चुकी थी, और यही कारण है कि सारे वैष्णव सम्प्रदाय सूर को अपना-अपना बताने में गौरव का अनुभव करते हैं । हम पीछे दिखा चुके हैं कि किस प्रकार सूर ने सम-सामयिक प्रचलित वैष्णव-सम्प्रदायों की भक्ति-भावना का सामञ्जस्य प्रस्तुत किया है । विशेष लक्ष्य करने की बात तो यह है कि उनके साहित्य में तत्कालीन प्रचलित वैष्णव-सम्प्रदायों का भी उचित प्रतिनिधित्व हुआ है । सूफियों की प्रेमाश्रयी शाखा के व्यापक प्रभाव का उल्लेख हम पहले ही कर चुके हैं, इसके अतिरिक्त दूसरे उल्लेखनीय सम्प्रदाय पश्चिमी भारत में नाथ-पथ और कबीर-पथ थे । बंगाल के सहजिया सम्प्रदाय की भक्ति-भावना को तो चैतन्य-सम्प्रदाय आत्मसात् कर चुका

था और उसका प्रभाव स्पष्ट रूप से पुष्टि-सम्प्रदाय पर पर्याप्त मात्रा में पड़ा था, जिसका संकेत हम पीछे कई बार कर चुके हैं। सूर की रचना में नाथ-योगियों के सिद्धान्तों का इतना उल्लेख है कि कभी-कभी तो यह धारणा होने लगती है कि सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पहले सूर का नाथ-सम्प्रदाय से विशेष सम्पर्क रहा होगा। उस समय के उत्तर भारत में नाथ-योगियों का काफी प्रभाव था।

भक्ति-श्रान्दोलन की पृष्ठ-भूमि का विवेचन करते हुए हमने यह बताया है कि नाथ-पथ वीद्धों और शैवों के मतों से प्रभावित था और एक योग-सम्प्रदाय के रूप में था। वीद्धों की वज्रयान शाखा के—जो तन्त्रवाद को लेकर चली थी—चौरासी सिद्ध भी नाथ-पथियों के समान हठ-योग में विश्वास रखते थे। सूर के काव्य में स्थान-स्थान पर हठ-योग के पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग हुआ है। ऐसा प्रतीत होता है कि भक्त सूरदास नाथ-पथ की तुलना में भक्ति-योग को श्रेष्ठ सिद्ध करने में बड़े प्रयत्नशील हैं। जहाँ कहीं उन्होंने भक्ति-योग के महत्त्व का प्रतिपादन किया है, वहाँ अनिवार्य रूप से दो बातों का उल्लेख करना वे नहीं भूले हैं—एक तो शिव और विरञ्चि की भक्ति को कृष्ण-भक्ति से निम्नकोटि की बताना, और दूसरे श्रष्टाय योग और उसकी क्रियाओं को जन-साधारण के लिए अग्रम्य दिखाकर उनकी अनुपयोगिता को प्रमाणित करना।

सूरदास निराकार ब्रह्म की उपासना को मन और वाणी से अग्रम, आगोचर मानकर सगुणोपासना को ही श्रेयस्कर मानते हैं

मन-बानी कीं अग्रम-आगोचर, सो जानै जो पावैं ।

रूप-रेख-गुन-जाति-जुगति-विनु, निरालम्ब मन चक्रत धावैं ।

सब विधि अग्रम विचारहिं तातैं, सूर सगुन लीलापद गावैं ।^१

सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पहले सूर की उपासना का रूप निश्चित नहीं था, क्योंकि उन्होंने बार-बार अपने पदों में अपने अतीत पर खेद प्रकट किया है .

जनम तो बादहिं गयो सिराइ ।

हरि सुमिरन नहिं गुरु की सेवा, मधुवन बस्यौ न जाइ ।

अब की बार मनुष्य-देह धरि, कियौ न कछू उपाइ ।^२

उन्होंने स्पष्टतः स्वीकार किया है कि यदि भगवान् कृष्ण की कृपा उन पर नहीं होती, तो वे

“श्रीघड असत कुचीलनि सो मिलि मायाजल में तरतो ।”^३

विना गोविन्द-भक्ति के और सब माधनाओं को तो वे बादल की छाँह के समान मानते थे

और सकल मैं देखे-दूँढे, बादल की सी छाही ।^४

१ सूरसागर (सभा) पद २

२ वही ,, पद १५५

३ वही ,, पद २०३

४ वही ,, पद ३२३

गोविन्द-भक्ति के सम्मुख और सब मार्गों को वे हेय समझने लगे थे । उन्होंने स्पष्ट लिखा है

भक्ति पथ कौं जो अनुसरै । सो अष्टांग जोग कौं करै ।
यम, नियमासन, प्राणायाम । करि अभ्यास होइ निष्काम ।
प्रत्याहार-धारना-ध्यान । करै जु छाँडि वासना आन ।
क्रम-क्रम सों पुनि करै समाधि । सूर स्याम भजि मिटै उपाधि ।^१

इन छुट-पुट पदों के द्वारा भक्ति के महत्त्व का प्रतिपादन करने-मात्र से सूरदास जी को सन्तोष नहीं हुआ । जब वे नन्दालय की लीला गा चुके, कृष्ण-लीलाप्रो का विस्तार से गान कर चुके और उनका मानस भक्ति के निर्मल सलिल से परिपूर्ण हो गया, तब उन्हें अभिनयात्मक ढंग से अष्टाङ्ग-योग की हीनता और भक्ति की महत्ता प्रतिपादित करने की सूझी, और यह सुयोग उन्हें 'भ्रमर-गीत' के प्रसङ्ग में मिल गया । साहित्यिक दृष्टि से 'भ्रमर-गीत' का चाहे जो कुछ महत्त्व हो, किन्तु जैसा कि हम कह आए हैं, धार्मिक और दार्शनिक दृष्टिकोण से तो उसका सार केवल इतना ही है कि उसमें निराकार की उपासना के ऊपर साकार-साधना की विजय के गीत गाये गए हैं । निराकारपरक योग-साधना और साकारपरक भक्ति-साधना ही 'भ्रमर-गीत' की आधार-भूमि हैं । हरि का सदेश सुनाते हुए उद्धव जी गोपियों से कहते हैं .

सुनौ गोपी हरि कौ सदेस ।

करि समाधि अन्तर गति ध्यावहु, यह उनकी उपदेस ।^२

इस सन्देश को सुनकर गोपियाँ उद्धव पर विखर पड़ती हैं और अनेक प्रकार से अष्टाङ्ग-योग की अनुपयोगिता सिद्ध करती हैं । उनकी व्यङ्ग्योक्तियाँ सूर की अपनी भावना की प्रतीक हैं । इस प्रकार के कुछ पदों के नमूने नीचे दिये जाते हैं

मधुकर कौन देस तँ आए ।

आसन ध्यान, वायु-आराधन, अलि मन-चित्त तुम ताए ।

अतिहिं विचित्र बुद्धि सुलच्छन, गुनी जोग मत गाये ।

मुद्रा, भस्म, विपान, त्वचा-मृग, ब्रज-सुवतिनि नहिं भाए ।

अतिसी-कुसुम-वरन मुख मुरली, सूरज-प्रभु किन लाए ।^३

सूर की गोपियाँ गोकुलनाथ की आराधना करती हैं । माता-पिता हित, निगम-पथ आदि का त्याग कर सुख-दुःख को भ्रम समझकर, मानापमान में सतोप रखकर गुरुजन-मर्यादा की अग्नि चारों ओर रखकर उपहास का घूम पीती हुई ब्रज सुवतियाँ प्रेम-योग की कठिन साधना करती हैं

हम अलि गोकुलनाथ आराध्या ।

मन, क्रम, वच हरि सौं धरि पतिव्रत, प्रेम-जोग तप साध्या ।

मातु-पिता हित, प्रीति निगम-पथ, तजि दुख-सुख भ्रम नाख्या ।

मानस्पमान परम परितोपी, सुस्थल थिति मन राख्या ।

१ सूरसागर (सभा) पद ३६४

२ वही ,, पद ४११०

३ वही ,, पद ४१२३

सकुचासन कुल सील करपि करि, जगत बंध करि वन्दन ।
 मोनऽपवाद पवन आरोधन, हित-क्रम काम-निकन्दन ।
 गुरुजन कानि अग्नि चहूँदिसि, नभ तरनि ताय विनु देखे ।
 पिवत धूम उपहास जहाँ तहँ, अपजस सवन भलेखे ।
 सहज समाधि सारि वपु वानक, निरखि निमेष न लागति ।
 परम ज्योति प्रति अग माधुरी, धरति यहै निसि जागति ।
 त्रिकुटि सग भूमग तराटक, नैन-नैन लगि लागै ।
 हँसनि प्रकास सुमुख कुण्डल मिलि, चन्द सूर अनुरागै ।
 मुरली अघर सवन धुनि सो सुनि, सबद अनाहद कानै ।
 वरधत रस रुचि वचन संग सुख, पद आनन्द समानै ।
 मत्र दियो मन जात भजन लगि, ज्ञान ध्यान हर्ष ही कौ ।
 सूर कहौ गुरु कौन करै अलि, कौन सुनै मत फीकौ ।^१

योग की क्या का उत्पात ब्रज जैसी सीधी-सादी नगरी मे कोई क्या समझे ? अबलाओं को योग का उपदेश देना वस्तुतः बाठ का ही काम है ।

फिर फिरि कहा सिखावत मोन ।

वचन दुसह लागत अलि तेरे, ज्यों पजरे पर लोन ।

शृंगी, मुद्रा, मरुम त्वचा-मृग, अरु अघराधन पौन ।

हम अबला अहीरि सठ मधुकर, धरि जानहि कहि कौन ।

यह मत जाइ तिनहि तुम सिखवहु, जिनहि आहु सब सोहत ।

सूरदास कहूँ सुनी न देखी, पोत सूतरी पोहत ।^२

बेचारी गोपियाँ वियोग में भी योग कर ही रही हैं, यदि किसी मोटी बुद्धि वाले को सूझे ही नहीं, तो उनका क्या दोष ? कृष्ण के मथुरा जाते ही गोपियो ने योग ले लिया है :

हम तौ तर्वाहि तैं जोग लियो ।

जबही तैं मधुकर मधुबन कौँ मोहन गोन कियो ।

रहित सनेह सिरोरुह सब तन, श्रीखड भसम चढ़ाए ।

पहिरि मेखला चीर पुरातन, फिरि-फिरि फेरि सियाए ।

सुति ताटक मेलि मुद्रावलि, अघधि अघार अघारी ।

दरसन भिच्छा मांगति डोलति, लोचन पात्र पसारी ।

बाँधे वेनु कठ सिंगी, पिय सुमिरि सुमिरि गुन गावत ।

करतल वेंत दड डर डरत, न सुनत स्वान दुख धावत ।

रहत जु चित्त उदास फिरति, वन वीथिनि दिन अरु राति ।

वारक आवत कुटुम्ब जातरा, सोऊ अरु न सुहाति ।

भोग भुगति भूलै नहि भावत, भरी विरह बैराग ।

१ सूरसागर (सभा) पद ४१४८

२ बही ,, पद ४३०८

गोरख सव्द पुकारत आरत, रस रसना अनुराग ।
 भोगी को देखन इहि ब्रज में, जोग देन जिहि आए ।
 जानी सिद्धि तुम्हारे सिध की, जिन तुम इहाँ पठाए ।
 परम गुरु रतिनाथ हाथ सिर, दियो मत्र उपदेस ।
 चतुर चेटकी मथुरानाथ सों, जाइ करी आदेस ।
 सूर सुमति प्रभु तुमहि लखायो, सोई हमरै ध्यान ।
 अलि चलि औरै ठौर दिखावहु, अपनौ फोकट ज्ञान ।^१

कही-कही तो सूरदास ने योगमत के आचार्य का नामोल्लेख कर अपने मन्तव्य को और भी स्पष्ट कर दिया है, उक्त पद की रेखाङ्कित पंक्ति में उन्होंने गोरख का नाम स्पष्ट लेकर योग का खण्डन किया है। जैसा कि ऊपर प्रतिपादित किया गया है, गोपियों का योग तो दूसरा ही है -

ऊधौ करि रही हम जोग ।

कहा एतौ वाद ठान्यौ, देखि गोपी भोग ।

सीस सेली केस मुद्रा, कान वीरी वीर ।

विरह भस्म चढाइ वंठी, सहज कथा चीर ।

हृदय सिंगी टेर मुरली, नैन खप्पर हाथ ।

चाहतीं हरि दरस, भिच्छा देहि दीनानाथ ।^२

विना गुरु के योग सिखायेगा कौन ? गोपियाँ उद्वेग से मथुरा ले जाने के लिए कहती हैं, जहाँ जाकर वे अपने गुरु श्याम से योग सीख लें। केवल सदेश से तो सीखा जा नहीं सकता

जोग विधि मधुवन सिखिहूँ जाइ ।

मन-वच-कर्म सपथ सुनि ऊधौ, सगहि चलौ लिवाइ ।

सब आसन, रेचक अरु पूरक, कुम्भक सीखिहूँ भाइ ।

विनु गुरु निकट सँदेसनि कैसेँ, यह अवगाह्यौ जाइ ।

हम जो करत देखि हैं कुविर्जाहि, तेई करव उपाइ ।

सद्धा-सहित ध्यान एकहि सँग, कहत जाहि जदुराइ ।

सूर-सुप्रभु की जा पर रुचि है, सो हम करिहूँ आइ ।

आग्या-भग करै हम क्यों करि, जो पतिव्रत विनसाइ ।^३

और असल बात तो यह है कि अगम-अगाध की उपासना कैसे की जाय ? जिसने प्रेम का पूर्ण सुख प्राप्त किया हो, वह योग का अपूर्ण सुख क्यों ले ? माणिक्य को त्याग कर राख को पल्ले बाँधना कहीं की बुद्धिमानी है—

हमरें कौन जोग व्रत साधै ।

बटुआ, भोरी, दंड, अघारी, इतननि को अवराधै ।

जाको कहूँ थाह नहि पैरै, अगम अघार अगाधै ।

गिरिधरलाल छवीले मुख पर, इसे बाँध को बाँधै ।

१ सूरसागर (मभा) पद ४३११

२ वही, ,, पद ४३१२

३ वही, ,, पद ४३२८

बिरहा बुरहा जिनि कही, बिरहा है सुलतान ।

जिस घट बिरह न संचरै, सो घट सदा मसान ।

जाति-पाति की निन्दा करने वाले पदों की कबीर में तो भरमार है ही, सूर में भी कमी नहीं है—

‘जात, गीत कुल नाम गनै नहि, रक होइ कै रानो ।’^१

‘काहू के कुल तन न विचारत ।’^२

‘जन की और कौन पति राखै ।’

‘जाति-पाति कुल-कानि न मानत, वेद पुराननि साखै ।’^३

श्रीभागवत सुनै जो कोई, ताको हरि-पद प्रापति होई ।

ऊँच नीच ब्यौरो न बडाई, बाकी सखी में सुनि भाई ।^४

कह्यौ एक श्रीभागवत विचार ।

जाति-पाति कोई पूछत नाही, श्रीपति के दरवार ।^५

इस प्रकार के अनेक पद सूरसागर में प्राप्त होते हैं ।

सूर के विनय के पदों में ऐसे अनेक पद हैं, जो कबीर के पदों की तुलना में रखे जा सकते हैं ।

‘सूर’ के ‘अपुनपौ आपुन ही में विसरघौ ।’^६

तथा ‘अपुनपौ आपुन ही में पायी ।’^७

पदों का उल्लेख हम पीछे कर चुके हैं । इन भावों को व्यक्त करने वाले कबीर के अनेक पद हैं, जैसे—‘मुझको क्या ढूँढे बन्दे, मैं तो तेरे पास में’ तथा ‘कस्तूरी मस्तक बसै, मृग ढूँढे वन माँहि’, आदि । इस प्रकार के सूरदास के अन्तःसाधना-परक और भी पद हैं, जो कबीर के पदों की तुलना में रखे जा सकते हैं । कबीर के—‘काहे री नलिनी तू कुम्हलानी’ तथा ‘पानी में मीन प्यासी, मोहि देखत लागै हाँसी’ वाले पद को सूर के निम्नलिखित पद से मिलाइये—

घोखै हो घोखै डहकायौ ।

समुझि न परी विषय-रस गीघ्यौ, हरि हीरा घर माँक गँवायौ ।

ज्यों कुरग जल देखि अवनि कौ, प्यास न गई चहूँ दिसि धायौ ।

जनम-जनम बहु करम किये हैं, तिनमें आपुन आपु बँधायौ ।

ज्यों सुक सेमर सेब भासु लगि, निसि-बासर हठि चित्त लगायौ ।

रीतौ परघौ जब फल चाख्यौ, उडि गयो तूल ताँबरो आयौ ।

१ सूरसागर (सभा) पद ११

२ वही (,,) पद १२

३ वही (,,) पद १५

४ वही (,,) पद २३०

५ वही (,,) पद २३१

६ वही (,,) पद ३६६

७ वही (,,) पद ४००

ज्यो कपि डोरि वाधि वाजीगर, कन-कन कों चौहटें नचायो ।

सूरदास भगवन्त भजन विनु, काल-व्याल पै आपु डसायो ।^१

ऐसा प्रतीत होता है कि वल्लभ-सम्प्रदाय में दीक्षित होने से पहले सूरदास जी इसी सत परम्परा के भक्त थे, इसका विशद विवेचन हम पीछे कर चुके हैं। यद्यपि सूर ने उलटबाँसियाँ नहीं लिखीं, तथापि उनके दो-एक पद ऐसे अवश्य मिल जाते हैं, जिनसे उनकी इस प्रवृत्ति का पता चलता है। एक उदाहरण देखिये

अव मेरी राखौ लाज मुरारी ।

सकट में एक सकट उपज्यौ, कहे मिरग सों नारी ।

और कछू हम जानति नाही, आई सरन तिहारी ।

उलटि पवन जब वावर जरियो, स्वान चलयौ सिर भारी ।

नाचन-कूदन मृगिनी लागी, चरन कमल पर वारी ।

सूर स्याम प्रभु अविगत-लीला, आपुर्हि आपु सँवारी ।^२

सत कवि अनेक प्रकार के रूपक और अन्योक्तियों द्वारा एक मन कल्पित परम-धाम की ओर सकेत करते रहे हैं। अतृप्ति अन्योक्तियों द्वारा ईश्वर-प्रेम की व्यजना सूक्तियों में भी प्रचलित थी। कवीर ने अपने कई पदों में उस स्थान की ओर सकेत किया है—‘जहाँ उदय न अस्त सूर्य नही ससहर ताको भाव भजन करि लीजै ।’ सिद्धों की रचनाओं में भी ऐसे स्थानों का उल्लेख मिलता है-

जहि मन पवन न सचरहि, रवि शशि नाहि पवेश ।

तहि बट चित्त विपाण कर, सरहहि कहिए कुवेश ।

सत-समाज में दीर्घ काल से चली आती हुई इस प्रवृत्ति के दर्शन सूरदास जी के भी अनेक पदों में होते हैं.

चकई री चलि चरन-सरोवर, जहाँ न प्रेम-वियोग ।

जहँ भ्रम-निसा होत नहि कवहूँ, सोइ सायर सुख जोग ।

जहाँ सनक-सिव हस, मीन मुनि नख रवि प्रभा प्रकास ।

प्रफुलित कमल, निमिप नहि ससि-डर, गुञ्जत निगम सुवास ।

जिहि सर सुभग मुक्ति मुक्ताफन, सुकृत अमृत रस पीजै ।

सो सर छाँडि कुबुद्धि विहगम, इहाँ कहा रहि कीजै ।

लक्ष्मी सहित होत नित क्रीडा, सोमित सूरजदास ।

अव न सुहात विपय-रस छीलर, वा समुद्र की आस ।^३

×

×

×

१ सूरसागर (मभा) पद ३२६

२ वही ,, पद २२१

३ वही ,, पद ३३७

चलि सखि तिहि सरोवर जाहि ।

जिहि सरोवर कमल कमला, रवि बिना विकसाहि ।

हस उज्जल पख निर्मल, अग मलि-मलि न्हाहि ।

मुक्ति-मुक्ता अनगिने फल, तहाँ चुनि-चुनि खाहि ।

अतिहि मगन महा मधुर रस, रसन मध्य समाहि ।^१

‘भृङ्गी री भजि स्याम-कमल-पद, जहाँ न निस कौ त्रास’,^२ तथा ‘सुधा चलि ता वन कौ रस पीजै’^३ भी ऐसे ही पद हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ एक और सूरदास जी ने सभी सम-सामयिक वैष्णव-सम्प्रदायों के सिद्धान्तों को अपनाया है, वहाँ वे अवैष्णव सम्प्रदायों के प्रभाव से भी अछूते नहीं रहे हैं।

सूर-साहित्य के विषय में दूसरी ज्ञातव्य बात यह है कि उन्होंने अपने काव्य में प्रत्यक्ष रूप से तो सामाजिक परिस्थितियों का वर्णन नहीं किया है, परन्तु अपने इष्ट-देव के माध्यम से अपने समय के प्रचलित सभी सत्कारों, सामाजिक व्यवस्थाओं और मनोविनोद के साधनों का वर्णन किया है। ब्रज-प्रान्त की सामाजिक परिस्थितियों का जितना विस्तृत वर्णन हमें सूर के काव्य में मिलता है, उतना किसी भी इतिहास-ग्रन्थ में नहीं मिलता। इस दृष्टि से भी सूर के साहित्य का बड़ा महत्त्व है। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, विनय के पदों में तो उनकी ज्ञान और वैराग्य की वे ही उक्तियाँ हैं, जो उन्हें पराम्परा से प्राप्त थी और जिनका अनुसरण शंकर के माया-मिथ्यात्ववाद को मानने वाले करते चले आ रहे थे, परन्तु लीला के पदों में सूरदास जी ने सामाजिक परिस्थितियों के वास्तविक चित्र प्रस्तुत किये हैं। हम पहले ही कह चुके हैं कि पुष्टि-सम्प्रदाय में मानवीय वासनाओं को कृष्णाभिमुख करने का सफल प्रयत्न किया गया था और इनके कृष्ण राजसी ठाठ-बाट के प्रतीक थे। कृष्ण के जन्म से लेकर मथुरा-गमन की दिनचर्या का सूरदास जी ने बड़े विस्तार के साथ वर्णन किया है। यह ठीक है कि भक्ति के आवेश में इस वर्णन में उन्होंने अतिशयोक्ति का आश्रय लिया है, जो स्वाभाविक ही है, परन्तु ये अतिशयोक्तियाँ तत्कालीन रीति-रिवाजों की अनुमिति में बाधक नहीं हैं। ‘गोकुल प्रगट भए हरि राई’ वाले पद से ही ब्रज के रीति-रिवाज का प्रारम्भ हो जाता है। वृद्धावस्था में नन्द-यशोदा की पुत्रोत्पत्ति बड़े सौभाग्य की सूचक थी, इसलिये नेवगियों का अपने-अपने नेग के लिये भगडना स्वाभाविक ही था। प्रत्येक प्रसंग का सूर ने विस्तृत वर्णन किया है। कृष्ण-जन्म के अवसर पर ब्रजवासियों के हर्ष का पारावार उमड़ा पडता है

ब्रज भयो महर की पूत, जब यह बात सुनी ।

सुनि भ्रानन्दे सब लोग, गोकुल गनक-गुनी ।^४

सूरसागर के ६३२ से ६६० तक के पदों में सूरदास जी ने जन्मोत्सव की बधाइयों, गल-गानों आदि का वर्णन किया है। ६५८ सख्या वाले पद में छठी का, और फिर

१ सूरसागर (सभा) पद ३३८

२ वही ,, पद ३३६

३ वही ,, पद ३४०

४ वही ,, पद ६४२

नामकरण, अन्नप्राशन, वर्षगांठ, कनछेदन आदि का बड़े विस्तार से वर्णन किया गया है। ये सस्कार उत्तरी भारत में आज भी प्रचलित हैं और अपने-अपने सामर्थ्य के अनुकूल सभी द्विजों के यहाँ इनकी मान्यता है। सस्कारों के विषय में सूर ने मर्यादा का निर्वाह बड़ी कुशलता के साथ किया है। वे कृष्ण का उपनयन-सस्कार गोकुल में नहीं कराते, क्योंकि शास्त्रीय परम्परा के अनुसार यह सस्कार द्विज बालकों के लिये ही विहित है। अतएव कृष्ण का उपनयन सूर ने मथुरा में कराया है, जिसका उन्होंने साङ्गोपाङ्ग वर्णन किया है।^१ कृष्ण का विवाह-सस्कार रास-लीला के अन्तर्गत आता है, जिसमें सभी प्रचलित परम्पराओं— जैसे—निमग्नण, मण्डप, गान, गालियाँ देना आदि का पालन हुआ है।^२ कृष्ण और रुक्मिणी के विवाह का वर्णन भी सूर ने उसी शान-शोकत से कराया है।

इन सस्कारों के अतिरिक्त भोजनादि की व्यवस्था का भी विस्तृत वर्णन सूर ने किया है। कृष्ण की दिनचर्या के साथ-साथ कलेऊ, भोजन और व्यालू—सभी का वर्णन हुआ है। भोज्य सामग्रियों की लम्बी-लम्बी सूचियाँ भी इन वर्णनों में मिलती हैं,^३ जिनका उल्लेख पुष्टि-सम्प्रदाय के प्रभाव का परिचायक है; क्योंकि इस सम्प्रदाय की सेवा-पद्धति में भोग-पद्धति को विशेष महत्त्व दिया गया है। अन्नकूट के दिन श्रीनाथ जी को छप्पन प्रकार के भोग लगाने की प्रथा है।

कृष्ण की दिनचर्या के प्रसंगों में ही पूजा के विधि-विधानों, व्रतों और उत्सवों का भी वर्णन है, जिनका उल्लेख हम पुष्टि-सम्प्रदाय की सेवा-प्रणाली में कर चुके हैं।

रासलीला और होली-धमार ब्रज की अपनी विशेषता है। सूर ने इनका भी सविस्तार वर्णन किया है, जिसका उल्लेख हम पीछे कर आये हैं। इस प्रकार सूरदास जी ने उन सभी सस्कारों और उत्सवों को, जो उस समय ब्रज-प्रान्त में प्रचलित थे, कृष्ण के सम्पर्क से अमर बना दिया। उनके वर्णन इतिहास-पूरक होते हुए भी प्रभु के सम्पर्क से अलौकिक हो गए। परिशिष्ट २ में हमने 'सूर-साहित्य में ब्रज-संस्कृति' पर कुछ विस्तार से विचार किया है।

सूर-साहित्य की एक और विशेष बात का उल्लेख करके हम इस प्रकरण को समाप्त करेंगे। सूर के चरित्र-चित्रण में यह दिखाया जा चुका है कि सूर के राधा-कृष्ण और गोपियाँ अति-प्राकृत की अपेक्षा प्राकृत अधिक हैं। उनके चरित्र अलौकिक होते हुए भी मानव-भूमि पर खड़े हुए हैं। सूर के युग में माधुर्य-भाव की प्रेमा-भक्ति का ही अधिक प्रचार था और उसको जन-साधारण तक पहुँचाने का श्रेय सूर को ही था। राधा और कृष्ण का प्रेम-वर्णन तथा गोपिका-विहार यद्यपि अस्लीलता की कोटि तक पहुँचे दिखलाई पड़ते हैं, तथापि यह निर्विवाद है कि वे सूर की सच्ची भक्ति-भावना के उद्गार हैं। उन्होंने लौकिक रस की गीति-परम्परा को रागात्मिका भक्ति के साँचे में ढाला था। भक्ति-भाव को रस की कोटि तक पहुँचाना सूर का ही काम था, परन्तु आगे चलकर भक्ति-भावना के इस प्रवाह का रीतिकालीन कवियों ने दुर्ूपयोग किया और राधा-कृष्ण की प्रेम-

१ सूरसागर (वेंकटेश्वर प्रेस) पृष्ठ ४७३ पद २६

२ देखिये, सूरसागर (सभा) पद १६८६ से १७०१

३ वही ,, पद १०१४ तथा १८३१

लीलाग्रो को लेकर अनेक प्रकार की कुचचिपूर्ण कल्पनाएँ की, जिनसे वे उपास्य के स्थान में उपहास्य ही बन गये। 'उज्ज्वल नीलमणि' ग्रन्थ का उल्लेख हम पीछे कर चुके हैं, जिसमें 'रूप गोस्वामी' ने भगवानु कृष्ण की प्रेयसियों और मित्रों के विस्तार के साथ भेद-प्रभेद किये हैं। सूर-साहित्य का सहारा पाकर दबी हुई लौकिक-रस की काव्य-धारा फिर उभर आई और रीति-कालीन कवियों ने बात का बतझड़ ही बना दिया। सूर ने तो शृङ्गार-भाव को भक्ति का पोषक मानकर ही लिया था, परन्तु आगे के कवियों ने तो भक्ति के वहाने शृङ्गार का खुल्लम-खुल्ला नग्न नृत्य कराया

'आगे के सुकवि रीति हैं तो सुकविताई,

न तु राधा-गोविन्द सुमिरन को वहानो है ।'

यह कहना अनुचित न होगा कि आगे के कवियों की भाव-सृष्टि का मूल स्रोत इन कृष्ण-भक्त कवियों का साहित्य ही था। इस दृष्टि से सूर-साहित्य का परवर्ती हिन्दी-साहित्य पर बड़ा बुरा प्रभाव पड़ा। इसके साथ-साथ यह भी नहीं भूलना चाहिये कि रीति-काल के अनेक कवि प्रेम-पथ के सच्चे पथिक भी थे। घनानन्द और देव की कविता में सच्ची भक्ति-भावना की झलक मिल ही जाती है। महाकवि देव के तो बहुत से पद सूर के पदों के ही परिवर्तित रूप से दिखाई पड़ते हैं। रीति-कालीन कवियों के अधिकांश उपमान भी सूर-साहित्य के ही हैं।

भाव-पक्ष के अतिरिक्त कला-पक्ष में भी सूर-साहित्य ने परवर्ती साहित्य को पर्याप्त प्रभावित किया है। सूर ने स्वयं तो नायिका-भेद पर कोई ग्रन्थ नहीं लिखा, परन्तु उनके साहित्य में वे सकेत अवश्य आ गये हैं, जो नायिका-भेद की धारा के मूल स्रोत कहे जा सकते हैं। उन्होंने 'साहित्य-लहरी' की रचना नन्ददास के लिये की थी, इसका उल्लेख हम पहले कर चुके हैं। नन्ददास की 'रस-मञ्जरी' हिन्दी में नायिका-भेद की प्रथम पुस्तक मानी जाती है, जिसकी रचना भानुदत्त की 'संस्कृत-रस-मञ्जरी' के आधार पर हुई थी। आगे चलकर तो रीति-कालीन हिन्दी-कवियों ने संस्कृत-काव्य-शास्त्र के अनुकरण पर अनेक ग्रन्थों की रचना की। कला-पक्ष में चाहे हिन्दी के परवर्ती साहित्य पर सूर-साहित्य का प्रभाव न रहा हो, परन्तु यह तो मानना ही पड़ेगा कि आज तक जितने भी कृष्ण-काव्य रचे गए हैं, उन पर सूर का प्रभाव अवश्य लक्षित किया जा सकता है।

सूर-साहित्य और ब्रज-संस्कृति

संस्कृति की व्याख्या और उसका सम्यता से भेद

ग्राजकल 'संस्कृति' और 'सम्यता' शब्दों का प्रयोग प्रायः एक ही अर्थ में किया जाने लगा है। इसमें सन्देह नहीं कि सम्यता और संस्कृति एक ही वस्तु के दो पहलू हैं। सम्यता उसका बाह्य रूप है, और संस्कृति आन्तरिक। यह इन दोनों शब्दों की व्युत्पत्ति से ही स्पष्ट हो जाता है। सम्यता शब्द का सम्बन्ध सभा से है। पाणिनि के अनुसार सभा में साधु आचरण करने वाले को सम्य कहा जाता है।^१ सम्य से ही भाव-वाचक सज्ञा सम्यता का जन्म हुआ। संस्कृति का अर्थ है—सम्यक् करने का भाव अथवा क्रिया। अतः स्पष्ट है कि सम्यता का क्षेत्र सकीर्ण है, और संस्कृति का व्यापक। सभा में ठीक ढंग से उठने-बैठने, बात-चीत और व्यवहार करने मात्र से ही किसी को सम्य कहा जा सकता है, किन्तु संस्कृत बनने के लिए इतना ही काफी नहीं है। संस्कृति न केवल सभा में, अपितु सर्वत्र ही साधु आचरण की गारण्टी देती है। किसी विशिष्ट समाज द्वारा दीर्घ सामाजिक अनुभवों के आधार पर साधु आचरण के जो मापदण्ड स्थिर कर दिए जाते हैं, वे जब सूक्ष्म भावनात्मक रूप में परिणत होकर समाज के दैनिक जीवन में अनायास ही व्यवहृत होने लगते हैं, तो संस्कृति का नाम पाते हैं। सम्यता संस्कृति के वस्त्र का कार्य करती है, इसीलिए उसकी नकल आसानी से की जा सकती है, परन्तु संस्कृति की नहीं। सच तो यह है कि आधुनिक युग में वनावट का ही दूसरा नाम सम्यता हो गया है। इसलिए सम्यता का आवरण जितना सघन होता जाता है, संस्कृति उतनी ही अलक्ष्य होती जाती है। यही कारण है कि भारतीय संस्कृति का अधिक स्पष्ट स्वरूप नई रीशनी से जगमगाते हुए शहरों में नहीं, चाँद सूरज के नैसर्गिक प्रकाश से प्रकाशित ग्रामों में दीख पड़ता है। विद्युद्बल जनो के वायुमण्डल में नहीं—जगल में अमराइयो, खलिहानों, देवालयों और पीरों के मजारों के स्वस्थ वातावरण में भारतीय संस्कृति के श्वासों की आहट सुन पड़ेगी। भुमिया के मठ, शिव के मन्दिर और जहारपीर के मजार के निकट से गुजरता हुआ ग्रामीण भारतीय हाथ जोड़ कर अपनी श्रद्धा प्रकट करना नहीं भूलेगा। खलिहान में रास (अन्न-राशि) उठाने से पहले किसान पुजारी जी के भाग की मन्दिर पर पहुँचा देगा। जन्म-मरण, विवाह-शादी और इसी प्रकार के अन्य अवसरों पर जिन नेग-जोग और टेहल्लों का परम्परागत विधान चला आया है, वे हिन्दू-संस्कृति की सुन्दर भाँकी प्रस्तुत करते हैं। इनको व्यवहार में लाने वाले लोग चाहे पड़े-लिखे न हों, तकल्लुफ, नजाकत और नफासत की शिष्ट भाषा से परिचित न हों, उनके तन पर सूट-बूट और नैकटाई के स्थान पर चाहे हाथ के कते-बुने गान्ठे के मलिन फटे हुए ही वस्त्र बधो न हों; और एक शब्द

१ 'तत्र साधु' के अधिकार में 'सभाया य' सभा शब्द से य प्रत्यय करता है।

में, आधुनिक शिष्ट-जन की दृष्टि में चाहे वे असम्भ ही क्यों न सही, सस्कृति के सच्चे पोषक और उज्जीवक हैं। साराश यह है कि सस्कृति वह सूक्ष्म भावनात्मक तत्त्व है, जो हृदय की प्रेरणा से बाह्य आचारों में प्रस्फुटिक होकर भी सूक्ष्मता के निकट ही अधिक रहता है; और सम्यता वह तत्त्व है, जो हृदय की अपेक्षा बुद्धि से अधिक सम्बन्ध रखता है। उसकी जड़ें सूक्ष्म की अपेक्षा स्थूल में अधिक गहरी उतरी हुई होती हैं, अर्थात्—वह भौतिकता की ओर अधिक झुकी होती हैं, इसीलिए सस्कृति की अपेक्षा सम्यता अधिक परिवर्तनशील भी है।

लोक-जीवन और सस्कृति

जैसा कि कहा जा चुका है, यदि किसी देश की सस्कृति का वास्तविक रूप देखना हो, तो वहाँ के लोक-जीवन को देखना चाहिए। जन-जीवन में प्रचलित रूढ़ियों को 'अर्थ-विश्वास' की फूँक से उड़ा देना श्रेयस्कर नहीं। इन्हीं रूढ़ियों पर सस्कृति के विशाल प्रासाद का ढाँचा खड़ा है। उनका सावधान अध्ययन सस्कृति के विकास में महत्त्वपूर्ण शृङ्खला जोड़ सकता है। विविध पर्वों और उत्सवों के अवसर पर विशेष आचारों का पालन आज भले ही रूढ़ि बन कर रह गया हो, किन्तु वह अतीत की किसी गौरवमयी वास्तविकता की ओर सकेत भवश्य करता है। उदाहरणार्थ—'ग्रहोई अष्टमी' और 'करवा चौथ' के पर्वों पर स्त्रियों द्वारा विशिष्ट देवियों की आकृतियाँ गृह-भित्ति पर चित्रित करने की प्रथा उत्तरी भारत में सर्वत्र पाई जाती है। इसका धार्मिक और पौराणिक महत्त्व चाहे कुछ भी हो, किन्तु ललित-कलाओं के प्रति भारतीय अभिरुचि के औत्सुक्य का यह स्पष्ट निदर्शन है। यहाँ चित्रकला का चौंसठ कलाओं में एक विशिष्ट स्थान रहा है, और प्रत्येक किशोरी के लिए इसमें दक्षता प्राप्त करना आवश्यक ससम्भा जाता था। उपर्युक्त प्रथा भारतीय जीवन की इस वास्तविकता का उद्घाटन करती है। इसी प्रकार साँझी रखने की प्रथा मूर्तिकला के प्रति सम्मान की परिचायिका है। नि सन्देह हमारे गाँव किसी समय अत्यन्त स्वस्थ और सस्कृत थे। गाँवों की स्थापत्य-कला, स्त्रियों द्वारा बनाई गई चित्रकला, मूर्ति तथा देवताओं की मूर्तियों से जान पड़ता है कि यथार्थ सस्कृति हमारे ग्रामीण जीवन में ही थी।

लोक-साहित्य और संस्कृति

यह कहा जाता है कि साहित्य जीवन की अभिव्यक्ति है। शिष्ट साहित्य के विषय में यह उक्ति कुछ अंशों में लागू नहीं भी हो सकती, क्योंकि शिष्ट-जीवन कृत्रिम जीवन होता है और सम्यता के फेर में वह बहुत-सी बातों पर पर्दा डाल देता है। यह कृत्रिमता इतनी बढ चुकी है कि इसके अभाव के कारण प्राकृतिक जीवन को 'ग्राम्य' कह कर तिरस्कृत किया जाता है। ग्राम्य और गँवार शब्द असम्य और हेय के पर्यायवाची बन गए हैं। काव्य-शास्त्रियों के फतवे के अनुसार 'ग्राम्यत्व' एक दोष ही मान लिया गया है। वस्तुतः लोक-साहित्य ही जीवन के अधिक निकट पाया जाता है, क्योंकि वह शिष्ट-साहित्य की भाँति सवे-वैवे रूप और पूर्ण निर्मित सच्चि में न ढाला जाकर वन्य निर्भर के समान स्वतन्त्र गति से चलता है। शिष्ट-साहित्य में भाव, बुद्धि, तर्क, युक्ति—सभी का सस्कृत रूप रहता है। प्राकृतिक सामग्री को कलात्मक रूप देने के लिए शिष्ट कवि कल्पना का गहरा रग चाढ़ देता है। वह जीवन की वास्तविकताओं की चोटी पकड़ता है, जबकि लोक-साहित्य उनके मौलिक स्वरूप को अभिव्यक्त करता है। इसलिए लोक-साहित्य में चाहे कलात्मक सौन्दर्य का अभाव दीख पड़े, किन्तु सत्य और शिव का सच्चा स्वरूप उसके प्रकृत सौन्दर्य का

हृदयहारी स्वरूप प्रस्तुत करता है। नरसी का चरित, जहारपीर के भूलने, डोलामारू का कथानक तथा भर्तृहरि और गोपीचन्द के गीत महाकाव्य के लक्षणों से कोसो दूर भले ही पडते हो, किन्तु सम-सामयिक जीवन के विविध पक्षों का चित्रण करने में उनसे बहुत आगे दिखाई देते हैं। तत्कालीन सामाजिक और धार्मिक विचार धाराओं का जैसा सङ्गम इनमें प्रस्तुत हुआ है, वैसा आधुनिक महाकाव्यों में कहाँ ? इसी प्रकार डुकरिया पुराण का कहानी-साहित्य और गीत-साहित्य भी बड़ा ही समृद्ध है—आकार की दृष्टि से ही नहीं, अभिव्यक्ति की दृष्टि से भी। उदाहरण के लिए विवाह के अवसर पर आँधी-पानी को बाँधने वाले गीत भारतीय जीवन पर तान्त्रिक प्रभाव के सूचक हैं। रोग दूर करने के लिए भाङ-फूँक और टोने का प्रचलन भी इसी की ओर संकेत करता है।

भारतीय संस्कृति में व्रज का महत्त्व

संस्कृति वास्तव में एक व्यापक और गतिमान् वस्तु है, जिसे किसी प्रकार की परिभाषा अथवा सीमा में नहीं बाँधा जा सकता। अनादिकाल से मानव-संस्कृति में विकास होता रहा है। इसलिए संस्कृति से उस स्थिति का बोध होता है, जो समाज के विकास-क्रम की निर्देशिका है, यह एक प्रकार से प्रकृति-सिद्ध है। मानव की सम्पूर्ण जीवन शक्तियों और प्रगतिशील साधनाओं का सामूहिक रूप संस्कृति कहलाता है। इसलिए किसी देश या क्षेत्र विशेष की संस्कृति उस महान् संस्कृति का एक अंग ही ठहरती है। प्रत्येक देश प्रत्येक काल में अपनी-अपनी परिस्थितियों और साधनों के अनुसार इस व्यापक संस्कृति में योगदान देता रहा है, और देता रहेगा। दैशिक या प्रादेशिक संस्कृतियाँ अंगभूत हो सकती हैं। हाँ, योगदान की मात्रा में अन्तर अवश्य होता है। जब हम भारतीय संस्कृति का नाम लेते हैं, उस समय इस संस्कृति के उन व्यापक तत्त्वों और मानव के विकास-क्रम में योग देने वाले शाश्वत सिद्धान्तों की ओर हमारा ध्यान जाता है, जो व्यापक संस्कृति के वृक्ष को पल्लवित एवं पुष्पित करने में सहायक रहे हैं। इस प्रकार संस्कृति समाज की उपज है, जिसमें मानव-समाज के लौकिक, पारलौकिक, धार्मिक, राजनीतिक तथा सामाजिक अम्युदय के उपयुक्त मन, बुद्धि, अहंकार आदि की चेष्टाएँ और संस्कार सम्मिलित हैं। जीवन का कोई अंग इससे अछूता नहीं है। साहित्य, संगीत, कला, दशन, धर्म, विज्ञान आदि सभी तक संस्कृति का विस्तार है। संस्कृति की इस व्यापक परिभाषा में संस्कृति और सभ्यता दोनों का समावेश हो जाता है। हम पहले कह आये हैं कि संस्कृति का साक्षात् सम्बन्ध आत्मा के अम्युत्यान से है, और सभ्यता का शरीर की साज-सज्जा और मनो-विकारों से, पर सामाजिक जीवन में दोनों अन्योन्याश्रित हैं। अन्तर केवल पारिभाषिक है, क्योंकि दोनों ही मानव-विकास से सम्बन्ध रखती हैं। एक का क्षेत्र मानसिक एवं पारमार्थिक विकास है, तो दूसरी का पार्थिव।

भारतीय संस्कृति के अध्येताओं ने उमें कई कालों में विभाजित किया है, परन्तु वह विभाजन हमारी दृष्टि से काल्पनिक ही है। संस्कृति स्वयं अविभाज्य है। उसके उदय, विकास और अम्युदय का कोई निश्चित काल नहीं है। फिर भी विषय-विवेचन के सौन्दर्य के लिए भारतीय संस्कृति को विभिन्न कालों में विभाजित किया जा सकता है। सामूहिक रूप से भारतीय संस्कृति की कुछ ऐसी विशेषताएँ हैं, जो सर्वकालावच्छिन्न कही जा सकती हैं। भारतीय संस्कृति की प्राचीनता में अब किसी को सन्देह नहीं है। साथ ही साथ उसकी

समन्वय-भावना, विकाम-शीलता, सर्वाङ्गीणता और उदारता भी उसके सर्वमान्य गुण हैं। अध्यात्मपरता भारतीय सस्कृति का मूल तत्त्व है। यह अध्यात्मपरता और समन्वय की भावना भारतीय सस्कृति के ऐसे गुण हैं, जिनकी अभिव्यक्ति समाज के प्रत्येक क्षेत्र में हुई है। सम्पूर्ण वाङ्मय, कला और साहित्य, शासन और समाज, लोक और परलोक, इन दोनों तत्त्वों से श्रोत-श्रोत हैं। दूसरे देशों की सस्कृतियों को आत्मसात् अथवा समन्वित करने की अपूर्व शक्ति भारतीय सस्कृति में है। यह शक्ति ही वास्तव में भारतीय सस्कृति की जीवनदायिनी अमोघ शक्ति है।

भारतीय सस्कृति की कुछ देशगत विशेषताएँ भी रही हैं, और कुछ क्षेत्रीय विशेषताएँ भी। सामूहिक रूप से भारतीय सस्कृति आर्य सस्कृति के नाम से अभिहित होती रही है। आधुनिक इतिहासकारों ने आर्योंतर सस्कृति के तत्त्वों की भी खोज की है और यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि भारतवर्ष में प्राचीन काल से ही कई सस्कृतियों का सङ्गम रहा है। आधुनिक आलोचकों ने सस्कृति को और भी कई रूपों में बाँटा है, जैसे—राष्ट्रीय सस्कृति, प्रादेशिक सस्कृति, क्षेत्रीय सस्कृति, ग्रामीण सस्कृति, नागरिक सस्कृति; आदि। भारतीय सस्कृति के सम्बन्ध में जब हम व्रज सस्कृति का नाम लेते हैं, तो हमें एक क्षेत्रीय सस्कृति का बोध होता है; अर्थात्—उस क्षेत्र के विभिन्न सस्कार, रीति-रिवाज, वेष-भूषा, परम्पराएँ, कर्म-काण्ड पर्व, उत्सव और खान-पान आदि कैसे रहे हैं, तथा मानव के विकास में इन सब का क्या योगदान रहा है।

व्रज शब्द भारतीय वाङ्मय में बड़ा पुराना है, पर इसका प्रयोग क्षेत्र अथवा प्रदेश विशेष के लिए अपेक्षाकृत बाद में हुआ है। ऋग्वेद में व्रज शब्द का प्रयोग 'गोष्ठ' अथवा 'गोशाला' के अर्थ में हुआ है। महाभारत में भी इसका प्रयोग देश अर्थ में न होकर, बड़े-बड़े सींगों वाली गायों के निवास-स्थान के अर्थ में हुआ है। पुराणों में अवश्य ही यह शब्द देश-वाचक मिलता है। हरिवंश-पुराण, वायु-पुराण, श्रीमद्भागवत-पुराण, वाराह-पुराण, पद्म-पुराण आदि में व्रज की चर्चा है। व्रज की सीमा के सम्बन्ध में भी कुछ मत-भेद के साथ पुराणों में उल्लेख हुआ है। सम्भवतः प्रदेश के अर्थ में व्रज का प्रयोग १३ वीं शताब्दी के पश्चात् ही हुआ, और उसी समय यहाँ की भाषा का नाम भी 'व्रज-भाषा' हुआ। श्रीकृष्णदत्त वाजपेयी ने बड़े सुन्दर ढंग से व्रज का इतिहास प्रस्तुत किया है,^१ जिससे व्रज के महत्त्व पर अच्छा प्रकाश पड़ता है।

भारतीय इतिहास में व्रज के पुनीत क्षेत्र का महत्त्वपूर्ण स्थान है। इस क्षेत्र में विकसित सस्कृति की छाप समूचे उत्तर भारत का सस्कृति पर आज भी देखी जा सकती है। सांस्कृतिक और राजनीतिक—दोनों ही दृष्टियों से इसका अमिट प्रभाव पड़ा। प्राचीन काल में यह भू-भाग शूरसेन जनपद के नाम से प्रसिद्ध, और भारत के जनपदों में विशेष रूप से समाहत था। जिसका राजनीतिक प्रभाव से भी अधिक महत्त्वपूर्ण प्रभाव भाषा, धर्म और कला के क्षेत्र में पड़ा; और यह कहने की आवश्यकता नहीं कि ये तीनों ही वस्तुएँ सस्कृति के आधारभूत तत्त्व माने जाते हैं।

१ व्रज का इतिहास, श्रीकृष्णदत्त वाजपेयी, प्रकाशक - व्रज-साहित्य-मण्डल, मथुरा।

इस प्रदेश की भाषा किसी समय शौरसेनी के नाम से सकेतित होती थी। शौरसेनी प्राकृत को संस्कृत साहित्य में एक महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है, और यह दावे के साथ कहा जा सकता है कि अन्य प्राकृतों की अपेक्षा इसमें माधुर्य-गुण की अधिकता थी। यही कारण है कि कुछ ऐतिहासिक कारणों और साहित्यिक परम्पराओं के प्रभाव से कविता की भाषा के रूप में महाराष्ट्री के प्रतिष्ठित हो जाने पर भी उच्च वर्ग के स्त्री पात्रों की भाषा के रूप में शौरसेनी ही संस्कृत नाटककारों को अधिक आकृष्ट कर सकी। इसी से उद्भूत ब्रज-भाषा का साहित्य के क्षेत्र में शताब्दियों तक अटल साम्राज्य रहा और आधुनिक हिन्दी के ढाँचे में भी बहुत कुछ शौरसेनी की ही सामग्री लगी हुई है। आज भी यदि ब्रज-भाषा के साहित्य को अलग करके देखा जाये, तो हिन्दी साहित्य पूर्णतया निश्चीक दीख पड़ेगा। पिछली शताब्दियों में रचित वैष्णव साहित्य पर—चाहे वह बंगला में लिखा गया हो या गुजराती में—ब्रज-भाषा के वैष्णव साहित्य का पर्याप्त प्रभाव है। धर्म के क्षेत्र में भी इस जनपद की प्रगति अद्वितीय रही। भारत के प्रमुख धर्म—वैष्णव-धर्म का आविर्भाव इसी जनपद के मूल धार्मिक तत्त्वों के आधार पर हुआ और उसके विकास में भी इसका योग सबसे अधिक है। किन्तु हमारी दृष्टि से इस जनपद की इससे भी कहीं अधिक गौरवशाली देन है—समन्वयात्मक दृष्टिकोण। वासुदेव कृष्ण को विष्णु का अवतार मानकर अन्य देवी-देवताओं में भी उन्हीं के अंश की कल्पना कर सभी के साथ उनका तादात्म्य स्थापित किया गया। प्राचीन काल में यक्ष, नाग और मातृ-देवों की पूजा शूरसेन जनपद में प्रचलित थी। इनको भी विष्णु की ही विभूति स्वीकार कर मान्यता प्रदान की गई। गिरिमह, इन्द्रमह और नदीमह नामक प्राचीन उत्सवों की गोवर्धन-पूजा, इन्द्र-पूजा और यमुना-पूजा के रूप में अङ्गीकार किया गया, जिनका सूरसागर में स्पष्ट वर्णन हुआ है। हिन्दू, बौद्ध और जैन धर्म यहाँ शताब्दियों तक साथ-साथ फलते-फूलते रहे और यहाँ की संस्कृति को कुछ ने कुछ तत्त्व प्रदान करते रहे। इन तीनों ही धर्मों ने कला के विकास में भी महत्त्वपूर्ण योग दिया। मथुरा में प्राप्त मूर्तियाँ इस बात की साक्ष्य हैं कि उदात्त धार्मिक भावना और मानवीय सौन्दर्य में पूर्ण समन्वय एतदप्रदेशीय शिल्पियों का मौलिक लक्ष्य रहा। यही नहीं, विदेशी आक्रान्ताओं के अभियान भी प्रायः मथुरा तक होते थे और मध्य-देश के इस द्वार पर अधिकार करके वे अपनी स्थिति सुदृढ़ समझते थे। उनके सम्पर्क के कारण यूनानी और ईरानी आदि कलाओं का प्रभाव भी यहाँ की कला पर पड़ा। पल्लवों और शकों ने भी इसमें महत्त्वपूर्ण योग दिया।

ब्रजक्षेत्र के इस सांस्कृतिक विकास में वहाँ के जीवन-साधनों की सुगमता का भी योग कुछ कम नहीं था। यहाँ की भूमि सोना उगलती थी और गोपालन इतने उच्च स्तर पर पहुँच चुका था कि—‘घी-दूध की नदियाँ बहती थीं।’ वाणिज्य की दृष्टि से भी मथुरा एक महत्त्वपूर्ण केन्द्र था। जहाँ कौशाम्बी, साकेत और पाटलिपुत्र से आने वाले सारथवाह कपिशा, तक्षशिला और शाकल से आने वाले सारथवाहों के साथ अपने पण्यों का विनिमय करते थे। इन सब साधनों से सम्पन्न प्रदेश में आध्यात्मिक चिन्तन के साथ-साथ सांसारिक आमोद-प्रमोद और हास-उल्लास की अभिव्यक्ति के स्रोतों का स्फुटन भी स्वाभाविक ही था। यही कारण है कि सामूहिक रास-नृत्य, वशी-वादन और नारायण-गीतों की परम्परा

यहाँ अत्यन्त प्राचीन काल से चली आ रही थी—जिसका प्रभाव आज भी ब्रज के जन-जीवन पर स्पष्टतया लक्षित होता है। मध्य-काल में इस परम्परा की सुन्दर अभिव्यक्ति हुई। सुरदास के अमर पद नारायण-गीतो की ही परम्परा में आते हैं, जिनमें वशी-वादन और मण्डलीकृत रास-नृत्य की परम्पराएँ भी पूर्णतया प्रतिबिम्बित हुई हैं।

पुष्टि-सम्प्रदाय का पूर्ण विकास ब्रज-क्षेत्र में हुआ। यह बात आनुषङ्गिक थी कि इस सम्प्रदाय के पल्लवित और पुष्पित होने लिए वह क्षेत्र मिला जो इस सम्प्रदाय के उपास्य की जन्म-भूमि और लीला-भूमि भी थी। पर इस सम्बन्ध में यह बात नहीं भुलाई जा सकती कि इस क्षेत्र की परम्पराएँ और वातावरण सोलहों आने इस सम्प्रदाय की आचरण-पद्धति से मेल खाने वाली थीं। साथ ही साथ यह भी एक दैविक घटना थी कि सम्प्रदाय के प्रचार और प्रसार का कार्य ऐसे भावुक भक्तों के द्वारा सम्पन्न हुआ, जो प्रायः इसी क्षेत्र के रहने वाले थे और यहाँ की प्राचीन परम्पराओं से परिचित थे। सांस्कृतिक दृष्टि से चाहे जितने परिवर्तन इस क्षेत्र में हुए हैं, किन्तु परम्पराओं की दृष्टि से यह क्षेत्र एक सीमा तक अक्षुण्ण ही बना हुआ था। शैव-धर्म और बौद्ध-धर्म भी अपने-अपने ढंग से इन्हीं परम्पराओं को लेकर प्रसृत हुए थे। अष्ट-छाप के कवि सामाजिक होते हुए भी सामाजिकता से दूर रहे। राजनीतिक और धार्मिक परिस्थितियाँ उन्हें बहुत अधिक प्रभावित न कर सकीं। उनका ब्रज-लोक लौकिक होते हुए भी अलौकिक था, और आधुनिक होते हुए भी पारलौकिक था। भौतिक जीवन में ही उन्हें आध्यात्मिक जीवन का सबल था। ब्रज की संस्कृति का चित्रण जिस सहज भाव से उन्होंने किया है, उसमें स्वाभाविकता है और अतिशयोक्ति भी यथार्थ पर आधृत है। भारतीय वाङ्मय में जो अब तक कृष्ण चरित गाया गया था, वह प्रायः परम्पराओं में अथवा रूढ़ियों से बँधा हुआ था। कृष्ण की जन्म-भूमि में, उनकी केलि-स्थली में, आज तक कृष्ण-चरित का इतना व्यापक चित्रण नहीं हुआ था। जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास—तीनों ने ही ब्रज से दूर रहकर कृष्ण-चरितामृत का स्रोत बहाया था, पर अष्ट-छाप के कवियों को ब्रज-भूमि की पावन रज से अपने मन-मुकुर को पवित्र और शुद्ध करने का अवसर मिला था। सम्प्रदाय में दीक्षित होने के कारण कुछ धार्मिक भावनाओं और परम्पराओं का समावेश अवश्य उनके काव्य में हो गया है, पर प्रधानता ब्रज की परम्पराओं की ही रही है। इतना अवश्य है कि साम्प्रदायिक भावनाओं ने इन कवियों के वर्णनों को कलात्मक रूप देने में सहायता की है। पुष्टि-सम्प्रदाय में सेवा-भावना का बड़ा महत्त्व है। इसका विस्तार से वर्णन हम पुष्टि-सम्प्रदाय वाले अध्याय में कर चुके हैं। अष्ट-छाप के सभी कवियों की भक्ति का स्वरूप आत्म-निवेदन है, और उनकी जीवन-चर्चा ही भक्ति के विविध अंगों का क्रियात्मक रूप है। ब्रज-लोक उनके लिए नित्य-लोक है। भगवान् कृष्ण की सब लीलाएँ भी उनके लिये नित्य हैं। इस गोलोक में यमुना, वृन्दावन, निकुञ्ज इत्यादि नित्य रूप में ही विराजते हैं। भगवान् की नित्य लीला-सृष्टि में प्रवेश करना ही इन भक्तों का साध्य रहा है। इस अनित्य में नित्य की, और लौकिक में अलौकिक की कल्पना इन कवियों ने इतने स्वाभाविक ढंग से की है कि वह कल्पना—कल्पना-सी प्रतीत न होकर सत्य ही प्रतीत होती है। इस कल्पना में भौतिक दृष्टि से तो सभी कुछ लौकिक और ऐहिक है, किन्तु भक्त की दृष्टि में वह सब कुछ व्यापी वंकुण्ठ से सम्बन्ध रखने वाला है। इसलिये प्रवाही जीवों को उनकी कल्पना में कुछ अतिशयोक्ति दीखना स्वाभाविक

ही है। हमारा उद्देश्य यहाँ इस विवाद को उठाकर नीर-क्षीर-विवेक नहीं है। हम तो केवल यह देखना चाहते हैं कि सूरदास ने जिन आधारों पर कल्पना के इस सुन्दर प्रासाद का निर्माण किया था, वे आधार कौन-से हैं।

सूरदास जी श्रीनाथ जी के मन्दिर में ठाकुर जी के नित्य और नैमित्तिक उत्सवों, भोगों तथा शृङ्गारों का कीर्तन स्वनिर्मित पदों द्वारा किया करते थे। इस गायन-पद्धति में अनेक राग-रागनियों तथा ताल-स्वर का समावेश था। भगवान् कृष्ण के सभी उत्सव, भोग तथा शृङ्गार ब्रज-भूमि में हुए। इसलिये इन सब के लिये ब्रज के ही पदार्थों, ब्रज की ही कथाओं और ब्रज के ही साधनों का उपयोग हो सकता था। यही कारण है कि सूर-साहित्य में ब्रज-भूमि के अनेक सस्कारों, प्रथाओं, व्यञ्जनो, वेष-भूषण, विश्वास, पर्व, उत्सव आदिकों का समावेश अपने आप हो गया। यहाँ हमें यह बात नहीं भूल जानी चाहिये कि पुष्टि-सम्प्रदाय का मूल आधार श्रीमद्भागवत रहा है। श्रीमद्भागवत के रचना-काल तथा रचना-स्थल के सम्बन्ध में अभी तक कोई निर्विवाद निर्णय नहीं हुआ है, पर उसके अन्त साक्ष्य के आधार पर यह अवश्य कहा जा सकता है कि इसका रचना-स्थल दक्षिण भारत में कोई स्थान रहा होगा। इसके वर्णन दक्षिण भारत के नैसर्गिक रूप से ही अधिक मेल खाते हैं। उत्तर भारत का वर्णन प्रत्यक्ष-दर्शन की अपेक्षा श्रुत और परम्परागत ज्ञात होता है। इसमें ब्रज का जो वर्णन है, वह भी श्रुति एव परम्परा से ही आया हुआ प्रतीत होता है। उदाहरण के लिए दशम-स्कन्ध के इन श्लोकों को ही ले लीजिए—

वनौकसः प्रमुदिता वनराजीमंघुच्युत ।

जलधारा गिरेर्नादानासन्ना ददृशे गुहा ।

क्वचिद्वनस्पति क्रोडे गुहायां चाभिवर्षति

निर्विषय भगवान् रेमे कन्दमूलफलाशन ॥ श्रीमद्भागवत ॥ १०।२०।२७-२८

भील, किरात आदि जातियों का निवास-स्थान तथा गिरि, कन्दराओं आदि का वाहुल्य ब्रज-भूमि की अपेक्षा दक्षिण भारत में ही अधिक है। पुष्पों के वर्णन से भी ऐसा ही प्रतीत होता है, जैसे—

कच्चित्कुरवकाशोकनागपुन्नागचम्पका ।

शामानुजो मानिनीनामितो दर्पंहर स्मृत ॥

मालत्यादर्शि वः कच्चिन्मल्लिके जातियूथिके ।

प्रीतिं वो जनयन् यातः करस्पर्शेण माधव ॥

इसी प्रकार भागवत में जिन सांस्कृतिक परम्पराओं का वर्णन हुआ है, वे दक्षिण भारत की परम्पराओं से ही अधिक मेल खाती हैं। इसलिए पुष्टि-सम्प्रदाय के कवियों के काव्य में अनजाने ही इन वर्णनों और परम्पराओं का पुट आ गया है, परन्तु यह पुट इतना सूक्ष्म और अल्प-मात्रा में है कि ब्रज की सांस्कृतिक परम्पराएँ उनके साहित्य में स्पष्ट रूप से भलकती हैं। सूर-साहित्य में ब्रज की सांस्कृतिक परम्पराओं की शृङ्खला जोड़ते समय हमें इस बात का भी

दीपावली

सूरदास जी ने दीपावली का उल्लेख केवल एक ही स्थान पर किया है। इस दिन सर्वत्र दीप जलाये जाते थे। समस्त ग्रामवासी ग्राम-मुखिया के यहाँ एकत्र होकर धूम-धाम से उत्सव मनाते थे। चौक आदि पूरे जाते थे तथा उन पर पुष्प, अक्षत, रोली आदि चढाकर पूजा की जाती थी।

आजु दीपति दिव्य दीप मालिका ।

× × ×

गज मोतिन के चौक पुराये, विच-विच लाल प्रवालिका ।

× × ×

भलमल दीप समीप सौज भरि, लेकर कचन थालिका ।

नन्दद्वार आनन्द बढ्यो अति, दिखियत पढन रसालिका ।^१

सूरदास कुसुमन नर बरपत, कर सपुट करि मालिका ॥

अन्नकूटोत्सव

यह पकवानो का त्यौहार होता था, अनेक प्रकार के षट्स व्यजन आदि बनाकर भगवान् को अर्पित कर ब्रजवासी लुक्षियाँ मनाते थे। महत्त्वपूर्ण वार्षिक पर्व के रूप में इसे बड़े उत्साह-पूर्वक मनाया जाता था। इस दिन इन्द्र की पूजा का विशेष विधान था।

हँसत गोप कहि नन्द महर सौं, भली भई यह बात सुनाई ।

× × × ×

बरष दिवस कौ दिवस हमारौ, घर-घर नेवज करौ चढाई ।

अन्नकूट-विधि करत लोग सब, नेम सहित कर-कर पकवान ।

महरि बिनँ करि जोरि इन्द्र सौं, सूर अमर कर दीजँ कान्ह ॥^२

गोवर्धन पूजा

गोवर्धन पूजा के अवसर पर गिरिराज गोवर्धन की आराधना की जाती थी। आराधना के समय घर-घर से पकवान, मिष्ठान्न एवं दूध-दही आदि आता था। दूर-दूर के ग्रामों से भी गाडियों में भर-भर कर यह सब सामग्री गोवर्धन की तलहटी में एकत्र की जाती थी। सूर ने पूजा-विधि का उल्लेख करते हुए कहा है कि—वेद, पाठों की मधुर ध्वनि के मध्य ग्राम-मुखिया सर्व प्रथम गिरिराज की स्तुति कर उनकी आराधना करता था। वही उसके शिखर पर सर्व प्रथम दूध से भरे कलशों को डालकर गिरिराज को नहलाता था। उस काल में यह पूजा एक सामूहिक पर्व के रूप में सम्पन्न होती थी।

गोवर्धन पूजहु जाइ ।

मधु भेवा, पकवान, मिठाई, व्यजन बहुत बनाइ ।^३

१ सूरसागर (ना० प्र० सभा) पद ८०६, १४२७

२ वही ,, पद ८१६, १४३४

३ वही ,, पद ८२५ ॥ १४४३ ॥

तथा—

ब्रज घर-घर अति होत कुलाहल ।
जहँ, तहँ ग्वाल फिरत उमगे सब, अति आनन्द उमाहल ।
दधि, लवनी मधु माट घरत लै, राम-स्याम सग राजत ।
सहस सकट मिष्टान्न अन्न बहु, नन्द महर घर ही के ।
सूर चले सब लै घर-घर तैं, सग सुवन नन्द जी के ॥^१

तथा—

सकट साजि सब ग्वाल चले मिलि, गिरि पूजा कै काज ।
घर-घर तैं मिष्टान्न चले बहु, भाँति-भाँति के बाज ॥^२ —इत्यादि ।

फाग-(होली)

फाग एक ऐसा पर्व है, जिसे समस्त ब्रजवासी चाहे वह पुरुष हो या स्त्री, बच्चा हो या बूढ़ा, सभी उत्साह और आनन्द-पूर्वक मनाते हैं। यह वहाँ का बड़ा आकर्षक और महत्त्वपूर्ण त्यौहार है। सूर ने अनेक स्थानों पर इसका बड़े विस्तार से उल्लेख किया है। उन्होंने अन्य त्यौहारों की अपेक्षा फाग-सम्बन्धी पद ही अधिक सख्या में लिखे हैं। सूर-काल में स्त्री-पुरुष सभी बड़ी स्वच्छन्दता-पूर्वक फाग खेलते थे। दोनों ही एक-दूसरे पर रग, गुलाल, अवीर चन्दन, चोवा, अरगजा इत्यादि डालते थे। समाज के समस्त बन्धन इस अवसर पर ढीले हो जाते थे। ढोल, मृदग, भाँभ, ढप, झालर आदि अनेक वाद्य-यंत्र लोगों को उत्साहित करने के लिए निरन्तर बजाये जाते थे।

गोकुल सकल गुवालिनी, घर-घर खेलत फाग ।

× × × ×

चोवा, चन्दन, अरगजा, उडत अवीर गुलाल ।

कर-करताल बजावही, छिरकत सब ब्रजनारि ॥^३

तथा—

हरि सग खेलत हैं सब फाग ।

× × × ×

ढप, वाँसुरी, रुज्ज अरु महुअरि, बाजत ताल मृदग ।

अलि आनन्द मनोहर बानी, गावत उठति तरग ॥^४

तथा—

हो हो हो हो हो हो होरी ।

खेलत आत मुख प्रीति प्रगट भई, उत हरि इतहि राधिका गोरो ।

१ सूरसागर (ना० प्र० सभा) पद ८२६ ॥ १४४४ ॥

२ वही ,, पद ८२८ ॥ १४४६ ॥

३ वही ,, पद ३४८२

४ वही ,, पद ३४७८

द्वार सतिया देति स्यासा, सात सीक बनाइ ।

नव किसोरी मुदित ह्वै-ह्वै, गहति जसुदा पाइ ।

× × ×

गाइ बच्छ सँवारि ल्याए, भई ग्वारनि भीर ।

मुदित मगल सहित लीला, करै गोपी ग्वाल ।

हरद, अन्छत, दूब, दधि लै, तिलक करै ब्रजवाल ॥ — इत्यादि ॥^१

नामकरण संस्कार

इस संस्कार को वंश परम्परा से चला आता हुआ परिवार का ज्योतिषी ही सम्पन्न कराता था । ज्योतिष के अनुसार आज ही की भाँति नक्षत्र, ग्रह आदि देखकर शिशु का नामकरण किया जाता था—

आदि ज्योतिषी तुम्हरे घर को, पुत्र जन्म सुनि आयो ।

लागन सोधि सब जोतिष गनिकै, चाहत तुमहि सुनायो ॥^२

अन्न-प्राशन संस्कार

सूर ने अन्न-प्राशन का विस्तृत वर्णन किया है । शिशु के खाने-पीने योग्य हो जाने पर ही यह संस्कार होता था । इस अवसर पर ग्राम-बच्चुएँ, अपनी श्रद्धानुसार अनेक प्रकार की वस्तुएँ भेंट स्वरूप लाती थीं । शुभ मुहूर्त पर पिता उस शिशु को गोद में लेकर बैठता था, तथा अपने सम्मुख रखे अनेक प्रकार के व्यजनों में से कुछ को शिशु के होठों से स्पर्श करा जूठा कराते थे । फिर इस जूठन में से सब लोग प्रसाद ग्रहण करते थे—

आजु कान्ह करिहैं अन्नप्रासन ।

× × ×

कनक थार भरि खीर घरी लै, तापर घृत-मधु नाइ ।

नन्द लै-लै हरि मुख जुठरावत, नारि उठी सब गाइ ।

षट्स के परकार जहाँ लगि, लै-लै अघर चुवावत ।

विस्वभर जगदीश जगत गुरु, परसत मुख कखावत ॥ — इत्यादि ॥^३

वाल्यावस्था के इन संस्कारों के अतिरिक्त वर्षगाँठ, कर्णच्छेदन, विद्यारभ आदि संस्कार भी वैदिक रीति से होते थे । इन सभी संस्कारों में प्रायः भोज, नाच-गान आदि का ही बाहुल्य होता था । इन्हीं शुभावसरों पर गी, वस्त्र, धनादि देकर बदले में याचको से आशीर्वाद प्राप्त करने का प्रयत्न किया जाता था ।

यज्ञोपवीत संस्कार

यज्ञोपवीत संस्कार कहीं तो विवाह से पूर्व, और कहीं विवाह के पश्चात् सम्पन्न होता था । इसमें युवक को दड-कमडलु हाथ में लेकर तथा मृगछाला ओढ़कर और खडाऊँ

१ सुरसागर (ना० प्र० सभा) पद ६४४

२ वही ,, पद ७०४

३ वही ,, पद ७०६

धारण कर (ब्रह्मचारी का-सा वेप रखकर) भिक्षा माँगनी पडती थी, तथा गायत्री मंत्र के उच्चारण सहित विविध अलंकारों से सज्जित गायों का दान किया जाता था। तत्पश्चात् सस्कार कर सहभोज और ज्योनार आदि का आयोजन किया जाता था।

वसुधै कुल व्योहार विचारि ।

हरि-हलधर काँ दियौ जनेऊ, करि षट्स ज्योनारि ।

×

×

×

विधि सो धेनु दई बहु विप्रनि, सहति सर्व अलंकार ।

जदुकुल भयौ परम कौतूहल, जहँ-तहँ गावति नार ॥—इत्यादि।^२

विवाह संस्कार

विवाह के समय जो-जो कर्म और क्रियाएँ होती थीं, उन सब का नामोल्लेख सूर ने किया है। ककरण, वारात, ग्रन्थि-बन्धन आदि किसी को भी सूरदास जी भूले नहीं हैं। उन्होंने सामान्य बातों का भी उल्लेख किया है यथा—लडके की लग्न आना, भाँवरे पड़ना, ज्योनार आदि का होना इत्यादि। वेद-शास्त्रों के अनुसार ही विवाह की समस्त विधियाँ सम्पन्न होती थी।^३ कुछ पदों से ऐसा भी ज्ञात होता है कि दहेज प्रथा सूर-काल में भी प्रचलित थी—

दसरथ चले अवध अनदत ।

जनकराइ बहु दायज दें करि वार-वार पद बदत ॥^४

अन्त्येष्टि संस्कार

सूर ने मानव के अन्तिम कर्मों को भी अपने काव्य में स्थान देने से नहीं छोड़ा है। दीप-दान, तेरही आदि सभी का उल्लेख किया है—

गुरु वसिष्ठ भरतहि समुझावा ।

×

×

×

चन्दन अगर सुगन्ध और घृत, विधि करि चित्ता बनायो ।

चले विमान सग गुरु पुरुजन, तापर नृप पौढ़ायौ ।

भस्म, अन्त तिल अजलि दीन्ही, देव विमान चढायौ ।

दिन दस लौं जल कुम्भ-साजि, सुचि दीप दान करवायो ।

जानि एकादस विप्र बुलाये, भोजन बहुत करायो ।

दान्हो दान बहुत नाना विधि, इहि विधि कर्म पुजायो ।^५

इस भाँति सूर-काल में मानव संस्कारों को पूर्ण किया जाता था।

विविध देवी-देवता

व्रज-भूमि अति विस्तृत है। यहाँ आज अनेक देवी-देवताओं की पूजा एवं उपासना होती है। सूर-काल में भी श्री कृष्ण के अतिरिक्त शिव, राम, सूर्य, चन्द्र, पार्वती, शक्ति, इन्द्र,

१ सूरमागर (ना० प्र० मभा) पद ३७११

२ वही ,, पद १६६१ इत्यादि

३ वही ,, पद ४७१

४ वही ,, पद १६४

भाभूषण पहनने का विशेष शौक था। पैरो में जँहरि, कमर में कर्धनी, हाथों में चूड़ियाँ और कड़े, कानों में तर्की और कर्णफूल, नाक में बेसरि और नथ, गले में कठुला, हमेल, कठ श्री, हार आदि, तथा मस्तक पर शीशफूल ही उन दिनों विशेष प्रिय भाभूषण थे। ठोड़ी पर काले या नीले रंग का बिन्दु लगा लेना या गुदना गुदवा लेना शृङ्गार का ही एक अंग था।

वनी ब्रजनारि सोभा भारि ।
पगनि जेहरि, लाल लहँगा, अंग, पचरग सारि ।
किंकिनी कटि, कनित ककन, कर चुरी भनकार ।
हृदय चौकी चमकि बँठी, सुभग मोतिनि हार ।
कठ श्री, दुलरी विराजति, चिबुक स्यामल बिन्दु ।
सुभग बेसरि ललित नासा, रीफि रहे नद-नद ॥^१

तथा—

ससि मुख तिलक दियौ मृगमद कौ, खुभी जराइ जरी है ।
नासा तिल-प्रसून बेसरि छबि, मोतिनि माँग भरी है ।
× × ×
सकरी कनक रतन मुक्तामय, लटकन चितहि चुरावँ ।
कबु कठ नाना मनि भूषन, उर मुकता की माल ।
कनक किंकिनी-नूपुर कलरव, कूजत बाल मराल ॥^२ —इत्यादि ॥

केश-कलाप

स्त्री-गुरुष दोनों ही सुन्दर से सुन्दर ढग से बालों को आकर्षक बनाने का प्रयत्न करते थे। स्त्रियाँ कभी माँग को मोतियों से, तथा कभी पुष्पों से सज्जित कर लेती थीं।

जसुमति राधा कुँवरि सवारति ।
माँग पारि वेनी जु सँवारत, गूँधी सुन्दर भाँति ॥^३

तथा—

राजति राधे अलक भली री ।
मुकुता माँग, तिलक, पत्रगि सिरसुत समेत मप लेन चली री ॥^४

तथा—

बडे-बडे वार जु ऐँडिनि परसत, स्यामा अपने अचल में लिए ।
वेनी शूँथनि फूल सुगंध भरे, डोलत हरि बोलत न सकुच हियें ॥^५

१ सूरसागर (ना० प्र० समा) पद १६६१

२ वही ,, पद १६७३

३ वही ,, पद १३२२

४ वही ,, पद २३२१

५ वही ,, पद ३२३५

पुरुष तथा बाल-भृङ्गार

स्त्रियो की ही भाँति पुरुष भी आभूषण-प्रिय थे। वे भी अपने शरीर को विविध आभूषणों से सज्जित करते थे। कटि में मेखला, हाथों में कबे, अँगुलियों में मुद्रिकाएँ आदि पहनने का प्रचलन था। उन्हें भी रगीन वस्त्र ही अधिक प्रिय थे। शरीर पर चन्दन व लेप भी किया जाता था, जो सम्भवतः शीतलता के लिए होता होगा। सिर पर रग-विरगी पाई बंधने का भी प्रचलन था।

कटि-तट पीत वसन सुदेस ।

× × ×

कनक मनि मेखला राजत, सुभग स्यामल अग ॥^१

तथा—

कुडल अवन कनक मनि भूषित, जटिल लाल अति लोल मीन तन ।
चन्दन चित्र-विचित्र अग पर, कुसुम सुवास घरे नदनदन ॥^२

तथा—

ऐसे सुन्दर साँवरे तैं चित लियौ चुराइ ।

पाग ऊपर गोसमावल, रग-रग की बनाइ ।

× × ×

कटि तट काछनि राजई, पीताम्बर छवि देत । —इत्यादि ॥^३

विविध विश्वास

ब्रजवासियों का पुनर्जन्म, जादू-टोना, आदि अनेक बातों में विश्वास था। अल्प दैनिक कार्यों में वे इन बातों का ध्यान रखते थे।

पुनर्जन्म

ब्रजवासियों का विश्वास था कि मनुष्य एक बार मर कर बार-बार जन्म लेता है। सूर ने स्थान-स्थान पर इस ओर संकेत किया है। उन्होंने पौराणिक कथाओं का भी आश्रय इसकी पुष्टि के लिए लिया है। उनका यह भी विश्वास था कि नवीन जन्म पिछले जन्म के कर्मानुसार ही मिलता है।

हरिहि मिलत काहे कौं घेरी ।

× × × ×

पालागौं छाँडहु अरु अचल, बार-बार विनती करौं तेरी ।

तिरछी करम भयो पूरव कौ, प्रीतम भयो पाइ की वेरी ॥^४

१ सूरसागर (जा० प्र० सभा) पद १२५१

२ वही ,, पद ३६४४

३ वही ,, पद १६६०

४ वही ,, पद १४२५

तथा—

कस हेतु हरि जनम लियो ।

× × × ×
पूरब तप बहु कियो कष्ट करि, इनको बहुत रिनी हौं ॥^१

जादू-टोना तथा जंत्र-मंत्र

ब्रजवासियो में जादू-टोना आदि का भी भारी प्रचलन था । समाज भी में कुछ लोग ऐसे थे, जो जादू-टोना या जंत्र-मंत्र आदि का कार्य करते थे । स्थियो का तो ऐसी बातों पर इतना प्रगाढ विश्वास था कि वे अपने मरते हुए बच्चो तक को जादू-टोना आदि से ही बचाने का प्रयत्न करती थी ।

टोना-टामनि, जत्र-मत्र करि ध्यावी-देव दुआरी री ।

सासु-ननद, घर-घर लिए डोलति, याको रोग विचारौ री ॥^२

तथा—

प्रात गई नीकै उठि घर तैं ।

× × × ×
सूर गारुडी गुन करि थाके, मत्र न लागत थर तैं ॥^३

नजर लगना

सूर की व्यापक दृष्टि ने इस विषय को भी नहीं छोडा । माताएँ जैसा कि आज भी प्रचलन है, अपने बच्चो को दूसरो की कुदृष्टि से बचाने के लिए अपने बच्चो के मस्तक पर 'छिठीना' देती थी । कभी-कभी 'बघनसे' का प्रयोग भी करती थी ।

जननी बलि जाइ, हालरु हालरौ गोपाल ।

कठुला-कठ वज्र केहरि नख, मसि बिन्दुका सुमृग मद भाल ॥^४

शिशु को नजर से बचाने के लिए सभी सम्भव उपाय कर लिए जाते थे । यदि तब भी किसी की कुदृष्टि लग ही जाती थी, तो उसे राई-लौन द्वारा उतारने का प्रयत्न किया जाता था ।

बलि गई वाल रूप मुरारि ।

× × × ×
कबहुँ अग भूषन बनावति, राई लौन उतारि ॥^५

तथा—

जब दधि बेचन जाहि, मारग रोकि रहे ।

× × × ×
दीठि लगावति कान्ह कौ, जरै-वरै वे आंखि ॥^६

-
- १ सूरसागर (ना० प्र० सभा) पद २२२२
 - २ वही " पद ३८६०
 - ३ वही " पद १३६२
 - ४ वही " पद ७०२
 - ५ वही " पद ७३६
 - ६ वही " पद २१०६

शकुन-अपशकुन आदि

शकुनो तथा अपशकुनो पर भी लोगो का विश्वास था। छीक आना अथवा विल्ली द्वारा मार्ग काटना, अगो का फडकना, कुत्ते द्वारा कान फटफटाना आदि बातें अपशकुन की प्रतीक मानी जाती थीं।

खेलत चलें नन्दकुमार।

× × × ×

महर पैठत सदन भीतर, छीक वाई धार।

सूर नद कहत महरि सौं, आजु कहा विचार ॥^१

तथा—

हाय-हाय करि सखनि पुकारथी।

× × × ×

वाँए काग, दाहिने खर-स्वर, व्याकुल घर फिरि आई ॥^२

तथा—

देखे नद चल घर आवत।

पैठत पौरि छीक भई वाँए, दाहिने घाह सुनावत।

फटकत सवन स्वान द्वारे पर, गररी करत लराई।

माथे पर ह्वै काग उडान्यौ, कुसुगुन बहुतक पाई ॥^३

तथा—

भुज फरकत अँगिया तरकति, कोउ मीठी बात सुनावै।

स्याम सुन्दर कौ आगम जानिय, वै निस्चय घर आवै।

इमि सगुननि कौ यहै भरोसौ, नैननि दरस दिखावै ॥^४

पदा प्रथा

सूर ने अनेक स्थानो पर धूँघट, लाज, और सकोच आदि की चर्चा की है। इमका कारण यही था कि वे मुसलमानी युग में उत्पन्न हुए थे। वैसे इन्होंने कही भी पदा-प्रथा का खडन करने का प्रयत्न नहीं किया है।

मोहनि कर तैं दोहनि लीन्ही, गोपद बछरा जोरे।

× × × ×

दैं धूँघट-पट ओट नील हँसि, कुँवरि मुदित मुख मोरे।

मनहु सदय-ससि कौ मिलि दामिन, घेर लियौ घन घोरे ॥^५

तथा—

स्यामा कनक-लकुट कर लीन्हे, पीताम्बर उर धारै।

उत गिरिवर नालाम्बर-मारी, धूँघट-ओट निहारै ॥^६

^१ सरसागर (ना० प्र० सभा) पद ११४०

^२ वही ,, पद ११५८

^३ वही ,, पद ११५९

^४ वही ,, पद ४०७२

^५ वही ,, पद १३५०

^६ वही ,, पद २७७०

नारी का स्थान

सूरदास जी ने तत्कालीन समाज में नारी का स्थान भी बतला दिया है। समाज में; विशेषतः ग्रामीण समाज में, स्त्रियाँ स्वच्छन्द रूप से विचरण करती थीं। वही विशेष रूप से दूध-दही आदि बेचने नगरों में जाया करती थी। सम्भवतः पुरुष-वर्ग यह कार्य न करता हो।

उभक्त स्याम कौन तू गोरी ।

× × × ×
तुम्हारी कहा चोरि हम लहैं, खेलन चली सग मिलि जोरी ॥^१

तथा—

निंसि काहैं बन कीं उठि धाई ।

हैंसि-हैंसि स्याम कहत हैं सुन्दरि, की तुम ब्रज मारगहि भुलाई ।

गई रह्यो दधि बेचन मथुरा, तहाँ आजु भवसेर लगाई ॥^२

तथा—

निकसि कुवर खेलन चले रग होरी ।

गए वृषभानु की पौरि लाल रग होरी ।

ते सब आईं दौरि लाल रग होरी ।—इत्यदि ॥^३

विविध वाद्य एवं नृत्य-गान आदि

विवाह, जन्म, रास, पर्व, त्यौहार, उत्सव आदि पर अथवा अन्य मंगल के अवसरों पर प्रसन्नता प्रकट करने के लिए ब्रजवासी विविध प्रकार के वाद्य-यंत्र बजाते थे। उस समय जिन थोड़े से वाद्य-यंत्रों का विशेष प्रचलन था, उन्हीं की सूरदास जी ने अनेक स्थानों पर पुनरावृत्ति की है।

ताल मृदग, झाँझ इद्रिनि मिलि, वीना, बेनु बजायो ।

मन मेरे नट के नायक ज्यों, तिनही नाच नचायो ॥^४

नृत्य, गान और वाद्य-वादन का चोली-दामन का-सा साथ रहा है। एक के बिना दूसरा अधूरा माना जाता है। सूरदास जी संगीत विद्या के भी आचार्य्य थे। उनके प्रत्येक पद में उनके संगीतज्ञ होने की झलक झलकती है। अनेक ताल, लय, स्वर आदि का उनके पदों में समावेश है। नृत्य के समय ध्वनि करने के लिए कमर में किंकिणी तथा चरणों में तूपुर बाँध लिए जाते थे, जिसमें नृत्य की ताल और लय ठीक बनी रहे।

नृत्यत स्याम नाना रग ।

× × ×

१ मूरसागर (ना० प्र० मभा) पद १२६१

२ वही ,, पद १६२६

३ वही ,, पद ३४८४

४ वही ,, पद २०५

चलत गति करि कुनित किकिनि, घूघरु भनकार ।
मनौ हँस रसाल बानी, अरस-परस विहार ।^१

तथा—

राग रागिनी प्रगटं दिखायो, गायी जो जिहि रूप ।
सप्त सुरनि के भेद बतावति, नागरि रूप अनूप ॥ —इत्यादि ॥^२

पाक विज्ञान

सूर ने ब्रज में प्रचलित विविध प्रकार के खाद्य पदार्थों का नामोल्लेख मात्र किया है । विभिन्न सस्कारों तथा अन्य अवसरों पर अनेक प्रकार के व्यंजन एवं खाद्य पदार्थ बनते थे । प्रतिदिन के भोजन में भी दूध तथा दूध से बने पदार्थों का ही आधिक्य होता था । मीठी, खट्टी, चरपरी, नमकीन आदि सभी रसों के व्यंजनों से लोग भली-भाँति परिचित थे ।

कान्हूर बलि आरि न कीजै, जोइ-जोइ भावें सोइ लीजै ।
खोवामय मधुर मिठाई, सो देखत अति रुचि उपजाई ।
सुठि सरस जलेवी बोरी, जिहि जँवत रुचि नहि थोरी ।
अरु खुरमा सरस सँवारे, ते परसि घरे है न्यारे ।
सक्करपारे सद पागे, तें जँवत परम सभागे ।
सेव, लाडू रुधिर सँवारे, जे मुख मेलत सुकमारे ।
सुठि मोती लाडू मीठे, वे खात न कबहूँ उबीठे ।
गूभा बहु पूरन पूजे, भरि-भरि कपूर रस चूरे ।

× + ×

मृदु मालपूआ मधु साने; जो तुरत लपत करि आने ।
धेवर अति धिरत चभोरे, लँ खाँड सरस रस बोरे ।
मधुगी अति सरस खजूरी, सद परसि धरी घृत पूरी ।
पटरस परकार मँगाए, जे वरनि जसोदा गाए ॥ —इत्यादि ॥^३

तथा—

खार-खाँड, खीचरी सँवारी, मधुर महेरी गोपनि प्यारी ।
राइ भोग लियौ भात पसाई, मूँग ढरहरी हीग लगाई ।
पापर, बरी, अचार, परम रुचि, अदरक अरु निवुअनि हूँ है रुचि ।
सरन करितरि सरस तोरई, सेम, सीगरी भौंकि भोरई ॥^४

मनोरंजन के साधन

सूरदास जी के समय में मनोरंजन के लिए जल-क्रीडा, रास, खेल, हिंडोले, प्राखेट,

१	सूरमागर (जा० प्र० मभा)	पद १३७४
२	वही	पद १७६२
३	वही	पद ८०१
४	वही	पद १८३१

चौपड, चौगान आदि का प्रयोग होता था। चौपड का नाम अनेक स्थानों पर आया है।
इससे ऐसा प्रतीत होता है कि चौपड जन-साधारण में प्रचलित थी—

चौपरि जगत मडे जुग बीते ।

गुन पाँसे क्रम अक चार गति, सारि न कवहूँ जीजै ॥^१

तथा—

खेलन जाहु वाल सब टेरत ।

×

×

×

ले चौगान-बटा अपने कर, प्रभु आये घर बाहर ।

सूर-स्याम पूछत सब ग्वालनि, लेलीगे किही ठाहर ॥^२

तथा—

बहुरि रच्यो सुख रास कियो ।

मुज-मुज जोरि जुरो ब्रजवाला, वैसेई रस उमँगि हियो ॥^३

ब्राह्मण, ऋषि, मुनि आदि

ब्रज-समाज में ब्राह्मण, ऋषि, मुनि आदि का बड़ा सम्मान तथा आदर होता था। यहाँ तक कि राजा और बड़े-बड़े सरदार भी उन्हें देखकर सिंहासन छोड़ उठ खड़े होते थे। वास्तव में ये लोग अपनी विद्वत्ता एवं योग्यता के कारण ही इतने सम्मानित होते थे। सूर ने स्थान-स्थान पर साधु-सतों के सत्संग की महिमा गाई है। उनके आगमन मात्र से ही वहाँ करोड़ों तीर्थों की उत्पत्ति हो जाती है—

जादिन सत पाहुने आवत ।

तीरथ कोटि सनान करै फल, जैसी दरसन पावत ।

नयो नेह दिन-दिन अति उनकै, चरन कमल चित लावत ।

सूरदास सगति करि तिनकी, जे हरि सुरति करावत ॥^४

आतिथ्य सत्कार, शिष्टाचार एवं अभिवादन

उस समय ब्रज में आतिथ्य-सत्कार की विभिन्न प्रथाएँ प्रचलित थीं। सूरदास जी ने अपनी रचनाओं में विभिन्न प्रकार के, और विभिन्न श्रेणी के व्यक्तियों के लिए विभिन्न प्रकार से सत्कार एवं स्वागत की व्यवस्था की है।

महाराज दसरथ तहँ आए ।

बँटे जाइ जनक मन्दिर मँह, मोतिनि चौक पुराए ।

विप्र लगे धुनि वेद उचारन, जुवतिनि मगल गाए ॥^५

१ मूरनागर (ना० प्र० मभा) पद ६०

२ वही ,, पद ८६१

३ वही ,, पद १७५०

४ वही ,, पद ३६०

५ वही ,, पद ४६८

तथा—

पहुँची आइ नन्द कं द्वारे, जसुमति देखि अनन्द बढायी ।

पाँइ घोइ भीतर वंठायी, भोजन को निज भवन लिपायो ॥^१

तथा—

पाटम्बर पाँवडे विछाए, महलनि वदनवार बँघाए ।

महर लिवाइ गए निज मन्दिर, हरपित लियो उतारी ।

अरघ देत भीतर तिहि लीन्हौ, धनि-धनि दिन कहि आज ॥ इत्यादि ॥^२

सूर-साहित्य मे वर्णित ब्रज-संस्कृति का यह दिग्दर्शन-मात्र है । जैसा कि पहले कहा जा चुका है, सूर के वर्णनो मे कई तत्त्वो का समावेश है, इसलिए इनसे यह निष्कर्ष निकालना कि—ये सभी वर्णनो सूर के समय मे प्रचलित प्रथाओ का यथार्थ चित्रण करते हैं, कुछ भूल होगी । परन्तु जब हम ब्रज के आज के ग्रामीण-समाज की प्रचलित प्रथाओ और रिवाजो का अध्ययन करते हैं, तो बहुत कुछ यथार्थ-चित्र सूर के समय का भी हमारे सामने आ जाता है । अब धीरे-धीरे बहुत-सी प्रथाओ का लोप होता जा रहा है और बहुत-सी नवीन प्रथाओ का प्रचलन हो रहा है । वास्तव मे ये सब प्रथाएँ और प्रचलन संस्कृति के बाह्य रूप हैं, इन्ही के पीछे संस्कृति के मूल रूप की भाँकियाँ मिलती है । आज की सभ्यता के आवरण मे वे भाँकियाँ कुछ मलिन-सी होती जा रही हैं । इस विज्ञान के भौतिकवादी युग मे जब मानव और मानवता के आदर्श और मान-दण्ड बदल रहे हैं, तब इन भाँकियो के दर्शन और भी दुर्लभ हो जावेंगे । इसलिए शीघ्र ही इनका सकलन और मूल्याङ्कन हो जावे, तो ये राष्ट्र की अपूर्व-निधि होगी ।

१ सुरमागर (ना० प्र० लभा) पद ८६६

२ वही ,, पद १६०२

नामानुक्रमणिका

(अ)

अकबर ५, ८, १०, १७, १९, २५, ३१, ३२, ३३, ४६, ६७, ७३, ७४, ७५, ७७, १०१	अब्दुल समद ५ अव्वासी ७० अबुलहसन दुज हुज्जरी ७० अव्वकर ७० अब्दुल कलाम आजाद ७० अमीर खुसरो ७५, ७८ अमेरिका ५२ अमरनाथ राय ९४ अम्बरीष १३३, १४६, २४८ अरिल्ल ११ अरिस्टोटल २८३ अर्जुन १२३, १२५, १२६, १३१ अर्य पचक ८६ अर्ली हिस्टरी ऑव वैष्णविकम १२७ अलकंपुर ११ अलकार सर्वस्व २८२ अलकार सारसंग्रह २८२ अलाउद्दीन ७४ अष्टछाप २४३ अष्टछाप और वल्लभ सप्रदाय ४, १७, ३४, ४० अष्टछाप परिचय ४२ अष्टाङ्ग योग २३६, २४८ अष्ट सखामृत ३, ११, २१, २२ अशरफ (मीलाना) ७२ अश्वत्यामा २५५ अहिल्या २४८
अकबरनामा ३३ अकृतवर्ण १११ अक्रूर १५३, १५४, ३३५ अग्नि पुराण १४० अग्नि वेंची १११ अङ्गिरस ११९ अचिन्त्य भेदाभेद ६२ अच्युत प्रकाशाचार्य ९० अजमेर ३२, ३३ अजामिल १४५, २६१ अडल १०, ३०, ९६, २५३ अणुभाव्य २००, २५४ अग्नि ११९ अथर्व वेद १०८, १०९ अद्वैत ६२, ६६, १९२, १९६, २५२ अद्वैताचार्य ९७ ९८ अद्वैतानन्द १०० अध्यात्म रामायण ११४ अनूप सस्कृत लाइब्रेरी ५१ अन्त करण प्रबोध २४१ अन्दाल ८४ अन्वक १२६ अन्वितार्थ प्रकाशिका १३८ अपभ्रंश काल ७८	

(आ)

आउट लाइन्स ऑव दि रिजिजिस लिट्रचर ऑव इण्डिया १९१ आगरा १०, २३, ३०, ३२, ५३	आङ्गिरस ११० आगस्टिन २८१ आडवार ६३, ७१, ८४, १९२
---	---

आलवार ८७, १४०, १६२

आनन्दगिरि ८५

आनन्दवर्धनाचार्य २६१

आनन्दतीर्थ ६०, ६२

आइने अकबरी ३, ५, १३, १४, १६, २१

आर्थ वेनिस १६६

आर्याम्बा ८५

आरम्भवाद १६३

आसघीट १००, १०१

आन दि म्युजिकल मोड्स आफ दि हिन्दू २०५

(इ)

इगलैण्ड २८१

इन्ट्रोडक्शन टू दि पाचरात्र एण्ड अहिर्बुध्न्य
सहिता २८६

इडियन एरिटिक्वेरी १२७

इडियन प्रेस ५३

इडिया आफिस ३०५

इशाअल्ला खाँ ३०५

इम्पीरियल फर्मन्स ३३, ३४

इब्राहीम ७३

इलाहावाद १३

इल्लामागारू ६५

इसरायल ६४

इस्लामशाह ७३

इस्त्वार दैला लितेरात्युर एन्दवै एन्दुस्तानी ३

इदवाकु ११४

(ई)

ईशावास्योपनिषद् ६५

ईश्वरीप्रसाद (डाक्टर) ७२, ७४

०

ईश्वर सेन १२६

(उ)

उग्रसेन १५४

उज्वल नीलमणि ६६, १७५, १७८, २२०,
२५०

उट्टक १२३

उद्व १२८, १३३, १४४, १५४, १५८,
१७४, १८५, ३४६, ३४६, ३५१,
३५४, ३५५

उद्भट २८२, २६६

उदयपुर ४७

उदारचद सूर का वश-वृक्ष २४

उपनिषद् ६५

उपमन्यु २६५

उपसागर १२२, १२६

उमर ७०

उमर मुहम्मद अशरफ ७६

उमैया ७०

उस्मान ७०

(ऋ)

ऋग्वेद ६४, १०८, ११०, ११८, १२३,
१७६, २६३

ऋषभदेव ६८, १४५

(ए)

एकनाथ १०४

एकादशी महात्म्य ३५

ऐश्वरवाद ६५

ए ग्रामर आव दि ब्रजभाखा ३०५

एडलर २८४

एशियाटिक सोसाइटी ७२, ७६

(३)

(ऐ)

य ब्राह्मण १२३

ऐनसाइक्लोपीडिया ग्राफ रिलीजन एण्ड-
ऐथिक्स १२७

(ओ)

रक्षा (राज्य) १७

(क)

ठोपनिपद् १२३, २२४
ऋषिल १४०, १४५, २१५
कपिल गीता १३३
कवीर ६७, ६९, ७५, १०४, १०५
कलकत्ता ५३
कल्लर १०३
कलादि ८५
कस १२८, १४७, १५३, ३३५ ३६८
काकरवाढ ९५
काँकरोली ११, ४७
काञ्चीनगर ९४
काञ्चीवरम् ८८
काराट २८१
कादरिया ७०
कान्तिमयी ८८
कापाल १०३
कामवन ४८
कालार्काकर ४८
कालामुख १०३
कालिदास १, ३३९, ३७२, ३७९
कालीचरण ५४
कावेरी १४०
काव्यालकार २८२
काव्यालकार सूत्र २८२
काव्यादर्श २८२
काव्य-प्रकाश २८२

कालाइल २८२
काशमीर ७१
काशीराज ४७, ४८
किशनगढ ४९
कीथ ६३
कुन्तक २८२, २८४
कुँती १३२
कुभनदाम ३१, ३२, २८९
कुरान शरीफ ७०
कुरुक्षेत्र १८५
कुल्लोट्ट ग प्रथम ८८
कूर्म पुराण १२४
कैम्ब्रिज हिस्ट्री आफ इडिया ३३
केशव ८८, ९०
केशवराम काशीराम शास्त्री ४७
केशव काशमीरी ९३
कैनेडी १२७
कोटा ४९
कौमार व्याकरण ११३
कृपाराम ४५
कृष्णगढ ५
कृष्णचन्द सूरवृक्ष २४
कृष्णदास १४, २५, ३१, ३३
कृष्ण जीवन लच्छीराम ६०

-८

३

खट्वाङ्ग १४४

खड्ग विलास प्रेस ४४

खान्दी ६४

(ग)

गंगासहाय जरठ १३८
गणेश बिहारी ४६
गरुड पुराण ११४, १२६
गणपत्य (संप्रदाय) ६२, ६३
गाथा सप्तशती १२७ १७५, १८८, १८९
गांधी (महात्मा) ११६
गारसों द तासी ३
गिरिधर जी ३२ २५४
गीत-गोविन्द १७७, १८६, १८७, १८८
गीता ६७, ८४, १०३, ११६, ११८, ११९,
१२०, १२१, १२४, १३०, १३१,
१३२, १३४, १५६
गीता प्रेस, गोरखपुर १३३
गुणचन्द २४
गुप्त वश ६६
गुलाबराय २८६
गुसाईं चरित ५
गेटे २८२
गोकुल ७, ८, ३१, ३४, ६५, ६६, १२८
गोकुलदास रईस ४८

गोकुलनाथ ६, ६, २२, २६, ३३, ४६, १६७,
२५४
गोकुलप्रसाद सक्मेना ५२
गोपाचल १७, २२
गोपालशंकर नागर ५२
गोपाल चप्पू ६६
गोपालप्रसाद शर्मा १०१
गोपीनाथ ३०, ३१, ४३
गोपीनाथ कविराज ६२
गोवर्धन ८, ३१, ६६
गोवर्धन लीला ३५, ४८
गोवर्धनदास ६
गोविन्द भाष्य ६६
गोविन्द योगी ८५
गोविन्दाचार्य ८४
गोरखनाथ ६६
गोरख दानी २६१
गोलोक ६६
गौराङ्ग (महाप्रभु) ६६, ६६
ग्वालियर ३०६
ग्रियर्सन १२७

(घ)

घनश्याम ३३
घोर श्राद्धिरस ११८, १२२

घोसुन्डी ११७

(च)

चतुर्भुजदास ८, २५, ३६
चन्द (महाकवि) १५, १७, २४, २५, ७६,
२६३, २६५
चन्द्रगुप्त मौर्य १२२
चन्द्रावली ३३१
चन्द्र सरोवर १०
च्यवन १४६
चन्डीदास ७१, ७६
चित्रकूट ३३

चित्तुखाचार्य १३६
चैतन्य चरितामृत ६७
चैतन्य चरितावली ६८
चैतन्य महाप्रभु ६६, ६६, १७५, १७७,
१८८
चैतन्य सम्प्रदाय ६६, ६६, १००, १०३,
२०२
चौरासी वैष्णवन की वार्ता २, ५, ६, ६,
१४, २३, २६, ३०, ३४।

(५)

(छ)

छतरपुर ४६

छीत स्वामी ४६

छन्दोग्योपनिषद् ११०, ११८, १२२, १६६,
२२५

(ज)

जगन्नाथ (पङ्क्तिराज) २८२, २६५

जरासध १३२

जगन्नाथ कविराज ६०

जर्मनी २८१

जगन्नाथदास रत्नाकर ४

जलालुद्दीन ७३

जगन्नाथ मिश्र ६६

जानीमल ४८

जगन्नाथ ६२

जामनगर ४६

जडभरत १४५

जायसी ७६, २६३, २६५

जतीपुरा १२

जियाउद्दीन ३०५

जनार्दन मिश्र ४

जिहाद ६६

जन्मेजय ६, २२

जीव गोस्वामी ६८, १३०, १३८

जमुनादास १२

जूनागढ ४६

जयदेव ७६, १७७, १८६, १८६, २८८, ३३१

जोधपुर १४

जयपुर ४६, ५३

जौनपुर ४६ ।

जवाहरलाल चतुर्वेदी ४६, ५२

(ङ)

डब्ल्यू ब्रिग्स ६६

डी० सी० सेन ६३

डॉटे २८१

झाज्जबन २०६ ।

(त)

तत्त्वदीप निबन्ध १५६, १६६, २६४

तीर्थङ्कर ६६, ६६

तत्रवाद १७८

तुकाराम ६०, १०४, १०५

तक्षशिला ११७

तुहफ्तुए हिन्द ३०५

तानसेन ३१, ७८, १०१

तैत्तिरीय अरण्यक ११०, १२३

तानसेन अलीखान ६०

तैत्तिरीय उपनिषद् ६४

ताम्रपर्णी १४०

तैत्तिरीय ब्राह्मण ११०

ताराचद ८६, १०६

तैत्तिरीय संहिता ११०

तिलक ८५

तैमूर ७३ ।

(द)

दक्खिन कालिज पुस्तकालय ५०

दत्तात्रेय १०८, १४०

दन्डी २८२, २८४, २६६

दधीचि १०८

दतिया ५०

दमयन्ती ३४०

दरियाबाद ५०
 दशम-स्कन्ध भाषा ३५
 दशम-स्कन्ध १६५
 दशरूपक १८६, २८२
 दशरुलोकी ६२
 दशावतार १८६
 दादू १०४
 दानलीला ३५
 दामोदर हरसानी २६५
 दिनेश बाबू १८७
 दिल्ली ६, १४, ३३, ५०, ५३
 दीनइलाही १३, ३२, ६७
 दीनदयालु गुप्त ४, १७, २०, ३२, ३४, ३५,
 ४०, ४४, ६४, २६६, ३०५, ३०८
 दुर्गा ११४

धनञ्जय १८६, २८२
 धीरेन्द्र वर्मा १६, १३७, ३०५
 घृतराष्ट्र १३४
 घोल ११

नक्षत्रन्दिया ७०
 नगेन्द्र (डा०) ५०
 नटवरलाल चतुर्वेदी ५१
 नद १२८, १५४, ३०३, ३१६, ३२१, ३३७
 नदगोपा १२६
 नददास २५, ३१, ३३, ४५, २६६
 नदकिशोर २६५
 नददुलारे वाजपेयी ४
 नवलकिशोर प्रेस, लखनऊ ३८, ४३, ५३,
 ५४, ५५
 नल-दमयती ३५
 नलिनी मोहन सान्याल ४
 नागर समुच्चय
 नाग लीला ३

दुर्गा सप्तशती ११४, १३८
 दृष्टिकूटपद ३५
 देवकी ११०, १२२, १३१, १५४
 देवचन्द २४
 देववन्द १०२
 देवगन्ना १२२, १२६
 देवगिरि १३८
 देवीप्रसाद (मुंशी) १६, २०
 देवी भागवत ११३, ११४, १३७
 देवहूति १४५
 द्रोपदी १४४
 द्वारका १२३, १२६, १३२, १३४, १४४
 द्वारकाप्रसाद परीख ४, ६, १८, ३१, ३५,
 ४०, ४४, १५६, १५८
 द्वारकेश जी १२, २३

(ध)

ध्रुव १३३
 ध्रुवदास ३, ४
 ध्वन्यालोक १८६, २८२

(न)

नागरी प्रचारिणी सभा १४०, १४४
 नाथ मुनि ८४, ८८
 नाथयोगी सम्प्रदाय ६३, ६६, ७०, ८०
 नानक १०४
 नानाघाट—१२७
 नानूराम २५
 नाभादास ६८, १०२
 नामदेव ६०, ६४, १०४, १०५
 नारद ६३, ११६, १२०, १२१, १३१, १३२,
 १४०, २१५, २५३
 नारद पाञ्चरात्र १७५
 नारद पुराण १३७
 नारद भक्ति-सूत्र २२५, २२६, २४८
 नारायण ६०

नारायणीयोपाख्यान ६५
नासिक १२६
नित्यानन्द ६६, ६८, १००
निर्देश ११७
निम्बपुर ६२

निम्बार्काचार्य ६२, ६३, ६४, २५३
निम्बार्क सम्प्रदाय १७६, १७८, १८६, २०४
नियमानन्द ६२
निर्गुण मत २३७
न्याय १६४

(प)

पञ्चतंत्र १७५
पण्डरपुर १०५
पतञ्जलि ६६, १०४, १२२, ३०४
पद्म पुराण ६४, ११२, १२४, १२८, १३८,
१७६, २०३, २०५
पद्मावत २६३
पद्मवक्त्र सिंह ५२
परमानन्द दास ३०
परमानन्द सागर ३८
परमार्थ १३६
परमहंस प्रिया १३८
परीक्षित १३५, २३४, २५५, २६१
पाञ्चरात्र ६०, ११६, १६१, २५३
पाञ्चरात्र संहिता १५७
पाणिनि ११७
पाली ६६
पार्वती ११४
पारमौली ८, १०, १४, ३४
पाशुपत ६२, ६३, १०३
पाश्चात्य साहित्यालोचन शास्त्र ३०२
पिंगला १३३
पीताम्बरदत्त वड्ड्याल (डा०) २२, २५
पीरेमुर्गा ११५
पुल ११६
पुलस्त्य ११६
पुरुवा ११४, १४६, २१७
पुरुषोत्तम जी २५४, २६२
पुरुषोत्तम सहस्रनाम ७, ४०
पुरजन १४५, २६८

पुष्टि-प्रवाह मर्षादा २५५, २५७
पुष्टि-भागं २, ७, १०
पूर्णचन्द्र नाहर ४७
पूर्णमल खत्री ३०, ६६
पूतना १६३
पूना ५०
पेन जानसन २८१
पेरिस ५३
पॅरेडाइज लॉस्ट २०६
पोद्दार अभिनन्दन ग्रंथ ४६
पोप ८४
पौण्ड्रक १५५
पृथु १३१
प्रत्यभिज्ञा ७१
प्रबोधचन्द्र २४
प्रबन्धन ७१, ८४
प्रभुदयाल भीतल ४, १८, ३०, ३५, ४२,
४५, १५६
प्रभुदत्त ब्रह्मचारी ६७
प्रयाग ५०
प्रह्लाद १३१, १३२
प्रमाण चतुष्टय १५७
प्राकृत ६६
प्राचीन वार्ता रहस्य ५, ३३
प्राणनाथ ११, २२
प्रियादास ३, ४, २१, १०२
प्रियव्रत १ = १
पेटर २८२
प्लेटो २८१

(ञ)

(फ)

फखरुद्दीन (बाबा) ७०
फतहपुर सीकरी ३२
फर्म ताराचन्द्र घनश्यामदास ४७

फ्रांस २८१
फ्रायड २८४

(ब)

बगदाद ७०
बकिमचन्द्र चटर्जी ११६
बडौदा २४
बडी हवेली ४६
बगाल एशियाटिक सोसाइटी १५
बम्बई ११, ५१, ६१
बद्रीनाथ भट्ट ५२
बग-भाषा और साहित्य ६३
बसरा ७०
बलदेव विद्याभूषण ६६
बलदेव १२८, १६२
बलीसिंह ५०
बलराम १३५, १५३, १६५, १६६, ३२४,
३२५
बहलोल ७३
बाउल ७१, ७८
बाँकीपुर ४४
बावर ७३
बाबुराम सक्सेना ११७
बिजावर ५१
बिल्व मगल १६, २१, २६
बिहारी जी का मंदिर ५१
बीकानेर ३१
बुन्देलखण्ड ५०
बूँदी ५१

बेली पंडित ५१
बेसर्वा (अलीगढ) ५१
बेसनगर ११७
बैजू वावरा ७८
बोपदेव १३८
बौद्ध ६१, ६३, ६५, ६८, ६९, ७८
बौध २८१
बृहस्पति ११६
ब्याहलो ३५
ब्रजवोली लिटरेचर १७७
ब्रज-साहित्य मंडल १२
ब्रजेश्वर वर्मा (डा०) ४, १७, १८, २०,
२५, २६, ३२, ४१, ४५, १३७, १५६,
१५८, ३०३, ३०८
ब्रह्मराव २४
ब्रह्म सम्प्रदाय १६६
ब्रह्मभट्ट प्रकाश २४.
ब्रह्मसूत्र ८८
ब्रह्म पुराण ११२
ब्रह्मवैवर्त पुराण ११३, १२४, १२८, १६०
१७७, १८०, २२०
ब्रह्म २२३, २५२
ब्रह्माण्ड पुराण ११४
बृहद्भागवत ६८
ब्राह्मण ग्रन्थ ६४

(भ)

भक्त नामावली ३, ५
भक्त विनोद ३, ५, २२
भक्तमाल ३, ४, २०, ६४, ६८, १००,
१०१, १०२

भक्ति-रसामृत सिन्धु ६८, १७५, २२६,
भगवन्मुदित १०२
भट्ट जी २४
भण्डारकर ६०, ६२, ६५, ६६, १००,
१०५, ११७, १२२, १२३, १२५

भरतपुर स्टेज ५१	भागवत ७, ४०, ४२, ५४, ६७, ६८, ६९,
भवभूति १	१०९, ११३, ११४, ११६, १२२,
भैरव-गीत ३५	१२५, १३०, १३१, १३२, १३३,
भ्रमर-गीत ५२, ५४	१३४, १३५, १३६, १३७
भद्रिव्य पुराण ६४, ११४	भागवत भाष्य ३५
भारत ५२	भाव संग्रह ३, १२, २३
भारतीय मध्ययुगीन साधना ६३	भीखचंद ५२
भास १	भीष्म ११६, १२५
भास्कराचार्य ६२	भोज १८६
भाव-प्रकाश ३, ६, १०, १२, १४, १६,	भौमासुर १६३ ।
२२, २६, ३०, ३७, ४५, ४६	

(म)

मकदूनिया १२२	मानलीला ३५
मट्टू १२, २३	मार्कण्डेय ११४, १२३
मथुरा १०, २१, २२, २३, ३०, ३१, ३२,	मार्कण्डेय पुराण ११४
३३, ५२, ५३, ३५६, ३६८	मालभद्र ११७
मधु मगल ६६	मालवा ११७
मत्स्य पुराण १०८, १३७	मित्रयु १११
मध्वाचार्य ६६, ६०, ६२, १३६, १६६	मिर्जापुर (वहराइच) ५२
मम्मट २८२, २८३	मिर्यासिंह (कवि) ५, २२, २३
मध्यमेह ६०	मिश्र वन्धु २०, २३, ३३, ४७, ४६
मन्दसौर १७७	मिल्टन २०६
मनु संहिता १००	मिर्जा खाँ ३०६
महाभारत १०८, १०९ १११, ११३, ११५,	मिश्रवन्धु विनोद ३
११८, ११९, १२२, १२३, १२४, १२५,	मुकुन्द दास ६०
१२७, १२९, १३०, १३१, १३४, १३५,	मुन्तखिव उल-तवारीख ३, ५, १४, २१
१५७	मुक्तावाई ७८
महाभारत तात्पर्य ६०	मुरारीदीन कविराज १ :
महाभाष्य ११७, १२२	मुरारीदास ६०
महादेव प्रसाद १६	मुँशियात अबुलफजल ३, ५, १३, १४, १६
महावन ५२	मुँशीराम शर्मा ४, १६, २०, २१, २५, २७,
महालक्ष्मी ६६	३१, ४१, १५८, २८८
महानदी १४०	मुहम्मद तुगलक ७४
माठराचार्य १३६	मुहम्मद आदिलशाह ७३
मानसिंह ११	मूलचन्द २४

मूल गुप्तोंई चरित ३३
 मूसा ६४
 मेगस्थनीज १२२
 मेघदूत १३६
 मैथिली शरण गुप्त ३२०

मैकडॉनर १२७
 मैन्ग्रुअल ग्राफ बुयिन्स ६३
 मैसूर ६१
 मोतीलाल मेनारिया ३६
 मॉडर्न वर्नाक्यूलर लिटरेचर ग्राफ हिन्दुस्तान ३

(य)

यजुर्वेद १०८, ११०, १२३, १७६
 यदुनाथ जी १०
 यमाति ११४
 यशोदा १५५, १३२, १६६, १६७, १६८,
 १६९ ३१८, ३१९, ३२०, ३२१,
 ३२२, ३२३, ३२४, ३२६, ३३६

युगानन्द ६८
 युगल शतक १७८
 युग २८४
 यूरोप २८२

(र)

रघुनाथराम (गायघाट, काशी) ४८
 रघुराजसिंह ३, ५
 रघुवश २८२
 रत्नमल छागरा ४८
 रस्किन २८२
 रसखान २१९
 रस गगाधर २८२
 राग कल्पद्रुम ५४
 राजपीठ ६०
 राजशेखर २८२, २९५
 राधा ९२, ९३, ९५, ९६, १००, १०१,
 १०२, १०३, १२९, १३०, १३९, १४८,
 १४९, १५५, १६२, १७२, १८२, ३१९
 राधाकृष्ण गोस्वामी ५
 राधाकृष्ण बाबू १५, २०, ३६, ४२, ४७, ५१
 राधा रस-केलि कौतूहल ३५
 रानी केतकी की कहानी ३०५
 राधावल्लभीय संप्रदाय १००, १०१, १०३,
 १४६
 रामकुमार वर्मा ३, १२, २०, ३३
 रामचन्द्र शुक्ल (आचार्य) ३, ४, १२, १३,
 २०, २२, ३०, ३३, ४५ ७२, १०२,
 २८९, २९२, २९७, ३०५, ३१८,
 ३१९, ३४०, ३४१, ३६१

रामचन्द्र (राजा) १३८
 राम १, ११२ ३१८
 रामदास ५
 रामदास गौड १११
 रामानंद ६० १०५
 रामानुज ६६, ८७, ८८, ९०, ९२, ९३,
 १०५, १३९
 रामदीन सिंह ४४
 रामनगर (काशी) ४७
 रामरत्न बाजपेयी ५४
 रामरतन भटनागर ३, १६
 रामप्रसाद सिंह ५१
 राम रसिकावली ३, ५
 राम जन्म ३, ५
 रामस्वरूप शास्त्री ५२
 रामायण १५७
 रामचरित मानस १३२
 राय चौधरी ३२, १२७
 रावण ३७७
 रामदास ९
 राय कृष्णदास ४८
 रास पचाध्यायी २०६, २२०
 रासलीला ५२

रिचर्ड्स (I. A) २८२, २८३
 रीवाँ ५२
 रुनकता १४, २२
 रुक्मिणी १५५, १८५
 रुद्रट २८२
 रुय्यक २८२
 रुद्रसिंह १२६

रुद्रभूति १२६
 रूप गोस्वामी ६८
 रेपिन २८१
 रेवाडी ५२
 रोम २८१
 रोहिणी १२५

(ल)

लखनऊ ५०, ५२, ५४, ५६, ६०
 लघु भागवतामृत ६६, १३०
 लन्दन ५३
 ललित प्रकाश १०१
 लक्ष्मीदेवी ६६

लाङ्गायनस ३०४
 लालमणि पुस्तकालय ५०
 लालचन्द हलवाई ३०४
 लीलाधर गुप्त ३०२
 लेब्रीस्यू २८७

(व)

वज्रयान ६८ १७८
 वल्लभ पुष्टि-प्रकाश २६६, २७१
 वल्लभाचार्य १, ६, १०, ११, १३, १४, १५,
 १६, २३, २५, ३०, ३८, ४२, ४३,
 ६६, ७५, ७६, ६४, १३८, १४०,
 १४७, १५२, १५७, १५६, १६६,
 १६७, १६८, २००, २०८, २२६,
 २५२, २५३, २५४, २५५, २५७,
 २५८, २६०, २६१, २६४, २६५,
 २६७, २७४
 वल्लभ दिग्विजय २, ३, १०, २४, ३०, ६५
 वल्लभ संप्रदाय १७७, १६८, २१४, २१६,
 २५०, ३१६
 वंसु उपचार ११६, १२०, १२१
 वशिष्ठ ११६
 वल्लभ वश वृक्ष १०, ३३
 वर्षोत्सव ३८, ५५
 वरुण ६४
 वसन्त धमार ३८
 वाचस्पति त्रिपाठी ४, १६
 वाजपेयी का पुरवा ५१
 वार्त्ता साहित्य २, ५

वामन पुराण ११४, १२८
 वायु पुराण ११३, १२६, १२७, १२८, १४०
 वाराह पुराण १४०
 वायु ६४
 वासना भाष्य १३८
 वासुदेव ६०, १२६
 विट्ठलदेव ८८
 विट्ठलनाथ गोस्वामी २, ४, ८, १०, १४,
 १५, १६, ३०, ३२, ३४, ३८, ४३,
 २५३, २५४, २६५, २६६, २७२,
 विद्वत्कामधेनु १३८
 विद्वन्मण्डन २५४
 विदुर १४४
 विद्यापति ७६, १७६, १८६, १८८, २८८,
 २६३, ३३७
 विद्याशकर ६४
 विद्यानगर ६५, ६६
 विनय-पत्रिका १६३, २६०
 विद्या-विभाग कांकरौली ४४
 विन्टर निट्ज १२४
 विष्णु ८४, २२४
 विष्णुरूप ६६

विष्णु पुराण ११२, १२६, १६० १७५,
१७७, २०३, २२०, ३०४

विष्णु स्वामी ६४, १८८, १९६, २३३

विश्वनाथ २८२

विश्व-भारती ३०५

विश्वम्भर ६६

विल्सन १०१

वीसेन्ट स्मिथ ३२

वीरचन्द २४

वेंकटेश्वर प्रेस १५, ३८, ४८, ५१, ५३, ५४,
५८, १५१, १५३

वेणी माधवदास ५

वेदान्त दीप ८८

वेदान्त पारिजात सीरम ६२

वेदान्त सार ८८

वेणु १२६

वेणु गीत २०६

वेवर १२७

वैष्णवाह्निक पद ३, १२

वैष्णविक्रम एन्ड शैविक्रम ६६, १००, १०१

११७, १२२, १६६

वृन्दावन १२६, १२८ १३४

वृत्रासुर २६१

वृषभानु १४८

वृहदारण्यक ३२४

(श)

शकराचार्य ६६, ८५, ८६, ८७, ८६, ९०,

१०३, १३६, १४०, १६१, १६२,

१६६, २१५, २५२

शकर एन्ड हिज टाइम्स ८५

शकर विजय ८५

शचीदेवी ६६

शतपथ ब्राह्मण १२३

शम्भुदेव १०३

शाक्त ६२, ६३, १६१

शान्दिल्य भक्ति-सूत्र २२५

शिखरचन्द जैन २८६

शिवगुरु ८५

शिवदत्त १२६

शिव पुराण ११२

शिवसिंह सरोज ३, ३६

शिशुपाल १२५, १२६

शीलचन्द २४

शुकदेव १३५, १३७, १४४, १५७, २०६,
२३४, २६१

शुक मनोहरा १३८

शुद्धाद्वैत ६२, ६६, २५२

शेरगढ (मथुरा) ५२

शेरसाह ७३, ७४, ७६

शैव ६२, ६३, ६६

श्याम बिहारी मिश्र ५२

श्यामसुन्दर दास (डा०) २२, ३६, ४८, १८

श्यामदास ६०

श्वेताश्वतरोपनिषद् ६५

श्वेत वाराह कल्प १६४

श्रीकण्ठ शिवाचार्य १०३

श्रीकृष्ण स्वामी अय्यर ८५

श्रीनिवासाचार्य ६२, ६६

श्रीभागवत सदर्म १३८

श्रीराधा सुधानिधि १७८

श्री भाष्य १६२

श्री गिरिधर जी १६७

श्री नाथ २४६

शृङ्गार मडन २४५

श्री हर्ष ३४०

(ष)

षट् मंदमं ६६

षोडश ग्रन्थ ७६, २५४

(स)

- सखी सम्प्रदाय १००, १०१
 सडीले १७
 सनकादि सम्प्रदाय १६६
 सम्प्रदाय कल्पद्रुम ३, १०, ११, ३०, ३४,
 २५२
 सरदार कवि ४४, ४६
 सरस्वती भडार (उदयपुर) ४७, ४८, ४९
 सरस्वती कठाभरण १८९
 सर विलियम जॉन्स ३०५
 सहचरीशरण १०१
 सहजयान ७१, १०४
 सहजिया ७१, ७८, १००, १०४
 सरस्वती ६२
 सनातन गोस्वामी ६८
 सन्धिनी शक्ति ६६
 सविशेष-निर्विशेष श्रीकृष्ण स्तवराज ६२
 सञ्जय १३४
 सम्बन्धोक्ति १३८
 सरस्वती भवन (वनारम) १३६
 सांख्यकारिका १३६
 सान्दीपनि १२६
 साहित्य दर्पण २८२
 साहित्य लहरी १३, १५, १६, १७, २०, २१,
 २३, २४, २५, ३५, ४३, ४४, ४५,
 ४६, २६३
 सामन्तसिंह ५
 सार्वणि १११
 सायणाचार्य ६४
 सिकन्दर ६६
 सिकन्दर लोदी ७३
 सिकन्दर शाह ७३
 सिडनी २८१
 सिद्धपुर पाटन ६
 सिद्धान्त मुक्तावली १६७, २००, २५४,
 २५६, २५७, २६४
 सिद्धान्त रहस्य २५४, २६०
 सिद्धान्त जाल्ही ६३
 मारिया ७०, १२७
 सीही ६, ११, १४, २१, २२, २६
 सुकुमार सेन १७७
 सुदामा १५५
 सुदामा चरित ५२
 सुमति १११
 सुबोधिनी ७, १५६, २५४, २६२, २६३
 सुमित्रानन्दन पत २८६
 सूफी ६६, ७०, ७१
 सूरदास मदनमोहन १५, २१
 सूरजचन्द २४
 सूर संगीत-सार ५३
 सूरसागर रत्न ५३
 सूर-साहित्य ४
 सूर-साहित्य की भूमिका ४
 सूर-सौरभ ४, १६
 सूर-निर्णय ४, ६, १८, १६, २०, २१, २३,
 २५, २६, ३०, ३१, ३३, ३५, ३६,
 ४०, १५६, २७५
 सूर मारावली १२, १३, १५, १६, २०,
 २३, ३५, ३६, ३८, ४०, ४१, ४६,
 ५५, ६०, १५७, २१५, २७२
 सूर शतक (पूर्वाद्ध) १५
 सूरदास जीवन-सामग्री २५
 सूरदास की वार्ता ३०, ४६
 सूर रामायण ३५
 सूर साठी ३५
 सूर पचीसी ३५
 सूरसागर सार ३५
 सूर शतक ३५
 सूर पदावली ४७
 सूर-तुलसी भजनावली ५०
 सेवाफल ३५
 सैयद ७४
 सौराष्ट्र ६६
 स्वामीदयाल ५२
 स्वामी नारायण ५२

(५)

हजारीप्रसाद द्विवेदी (डा०) ३, १४, ७६, १०१, १०३, १२६, १७६, १८७, १६०, २३०, २४५	हरवट्टं ५२ हित हरवश १००, १०२, ११३ हित तरगिणी ४६ हित हरिवश चरित १०२ हिन्दी विद्यापीठ १२ हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन ५० हिन्दी-साहित्य का इतिहास (शुक्ल कृत) ३, २२, ७२, ७८ हिन्दी-साहित्य का इतिहास (रामकुमार वर्मा) ३ हिन्दी-साहित्य (द्विवेदी जी) ३, १४, १०२ हिन्दी भाषा और साहित्य (श्यादसुन्दर दास) २२, ३६ हिन्दुत्व ११० हिस्ट्री आफ मिडीवल इन्डिया ७४ हिरण्यकशिपु १४५ हिरण्याक्ष १४५ हीनयान ६८ हुमायूँ ७३ हेमचन्द्र १०५ हेमाद्रि १३८ हेलियोदीरा ११७ होमर २८१ हॉरेस २८
हनुमान घाट ३१ हनुमान जी ८७, १३६ हरप्रसाद शास्त्री १५, २५ हरिचन्द्र २५ हरिदास स्वामी १५ हरिनारायण ६० हरिदास १०२ हरिराम १०२ हरि लीलामृत १३८ हरि व्यासदेव ६३ हव्यवाह १२६ हरिवश पुराण १११, ११५, १२४, १४६, १६०, १७५, २२० हरिराय जी ३, ६, ६, १०, ११, १२, १४, १६, २२, २३, २६, ३०, ३४, ३६, ३७, ४६, २०४, २७६ हरिवश टीका ३५ हरिराय वाङ्मुक्तावली २५५ हरिश्चन्द्र (भारतेन्दु) १५, २१ ४४ हरिचन्द्र चन्द्रिका १५ २४ हरिश्चन्द्र पुस्तकालय, काशी ४७ हलधर १६६	

(६)

क्षिति मोहन सेन ६३	लोमेन्द्र ७६, १८६
--------------------	-------------------

(७)

त्रिपुटी ८८ त्रिविक्रम ६०	त्रिलोचन ६४
------------------------------	-------------

(=)

ज्ञानदेव ६४

परिशिष्ट

अजामिल २१
अष्ट-छाप १८
अहिल्या २०
उज्ज्वल नीलमणि १२
ऋग्वेद १६
कवीर ६, ७, ८
गोरख ५, ६
गोपीचन्द १५
चण्डीदास १८
जयदेव १८
जरासध २०
द्रौपदी २१
नन्ददास १२
नरसी १५
पद्म भुराण १६
पाणिनि १३

प्रज्ञाद २१
भानुदत्त १२
भर्तृहरि १५
महाभारत १६
रामानन्द ६
रस मञ्जरी १२
रूप गोस्वामी १२
वायु पुराण १६
वाराह पुराण १६
विद्यापति १८
सुदामा २१
शकर (आचार्य) १०
श्रीकृष्णदत्त वाजपेयी १६
श्रीमद्भागवत १६, १६
हरिवंश पुराण १६

सहायक ग्रन्थों की सूची

(अ) वेद, उपनिषद्, ब्राह्मण और पुराण-साहित्य

१ ऋग्वेद, यजु, साम	२ ईशावास्योपनिषद्
३ तैत्तिरीयोपनिषद्	४ बृहदारण्यक
५ श्वेताश्वतरोपनिषद्	६ शतपथ ब्राह्मण
७ अग्नि-पुराण	८ गरुड पुराण
९ देवी भागवत	१० पद्म पुराण
११ ब्रह्म पुराण	१२ ब्राह्मण पुराण
१३ ब्रह्म वैवर्त्त पुराण	१४ भविष्य पुराण
१५ (श्रीमद्) भागवत महापुराण	१६ मार्कण्डेय पुराण
१७ वामन पुराण	१८ वायु पुराण
१९ विष्णु पुराण	२० शिव पुराण
२१ स्कन्ध पुराण	२२ हरिवंश पुराण

(आ) सूत्र ग्रन्थ

- २३ नारद भक्ति-सूत्र—हनुमानप्रसाद पोद्दार, गीता प्रेस गोरखपुर, सस्करण स० २००८
 २४ शान्दिल्य भक्ति-सूत्र व्याख्या—सम्पादक म० म० प० गोपीनाथ कविराज, मुद्रक जैकृष्ण दास हरिदास गुप्त, काशी ।

(इ) साम्प्रदायिक साहित्य

- २५ अणु-भाष्य—वनारस सस्कृत सीरीज़, १९०७ ई०, प्रकाशक—ब्रजवासीदास एण्ड कम्पनी वनारस ।
 २६ अष्ट सखामृत ।
 २७ उज्जल नीलमणि किरण—म० प्राणगोपाल गोरवाभी नवद्वीप, सस्करण सन् १९२७ ई० ।
 २८ जमुनादास कृत—घोल ।
 २९ तत्त्वदीप निबन्ध—शास्त्रार्थ व भागवतार्थ प्रकरण, ले० श्री वल्लभाचार्य, स० नन्दकिशोर भट्ट, प्रकाशक—निर्णय सागर प्रेस, बम्बई ।
 ३० तत्त्वार्थदीप निबन्ध—शास्त्रार्थ प्रकरण, ले० श्री वल्लभाचार्य प्रकाशक—प० श्रीधर शिवलाल जी, ज्ञानसागर प्रेस, बम्बई सस्करण स० १९६१ ।
 ३१ नागर सुमञ्चय—(नागरीदास) ।
 ३२ भक्तिमाल भक्ति-सुधा—(नाभादास) नवलकिशोर प्रेस, लखनऊ, सस्करण १९२२ ई० ।
 ३३ भक्तिमाल की टीका (प्रियादास) ।
 ३४ भक्त विनोद—(कवि मियौ सिंह) ।
 ३५ भाव सग्रह ।
 ३६ वल्लभ दिग्विजय—ले० गोस्वामी यदुनाथ जी, प्रकाशक—नाथद्वारा विद्या-विभाग, स० १९७५ वि० ।

३७ वल्लभ पुष्टि-प्रकाश ।

३८ वृत्रासुर चतु श्लोकी—श्री गोस्वामी पुरुषोत्तम जी के प्रकाश सहित, प्रकाशक—सेठ जेठानन्द आसामल, कालिवादेवी रोड, बम्बई, सन् १९३७ ।

३९ वैष्णवाङ्गिक पद ।

४० पौडश ग्रन्थ—ले० श्री वल्लभाचार्य, सम्पादक—भट्ट रमानाथ शर्मा, १९३८ ई० ।

४१ सप्रदाय कल्पद्रुम ।

४२ सस्कृत वार्त्ता मणिमाला ।

४३ सप्रकाश तत्त्वदोष निबन्ध—ज्ञानसार यन्त्रालय, बम्बई, सम्बत् १९६४ वि० ।

४४ सिद्धान्त रहस्य विवृति—ले० श्री हरिराय जी, अनुवाद देवपि भट्ट, श्री रमानाथ जी, सस्करण सम्बत् १९८४ वि० ।

४५ स्वरूप-निर्णय—ले० श्री हरिराय जी, सम्पादक—द्वारकादास परीख, प्र०—सत्सङ्ग कार्यालय, सस्करण स० २००७ वि० ।

४६ स्वामिनी स्तोत्र और स्वामिन्यष्टक—ले० गोस्वामी विट्टलनाथ, बृहत्स्तोत्र सरित्सागर भाग २, निर्णय-सागर प्रेस, बम्बई ।

४७ सुवोचिनी—ले० वल्लभाचार्य, भाषान्तर कर्त्ता—देवपि रमानाथ शास्त्री, प्रकाशक—विद्या-विभाग श्रीनाथद्वारा ।

४८ हरि भक्ति-रसामृत सिन्धु—ले० श्री रूपगोस्वामी, प्रकाशक—अच्युत ग्रन्थमाला, काशी ।

४९ श्री वल्लभ जी महाराज के वचनामृत—प्रका० लल्लुभाई छगनलाल देसाई, अहमदावाद, स० १९८० वि० ।

५० श्री हरिराय वाङ्मुक्तावली—प्रकाशक—पुष्टिमार्गीय पुस्तकालय, नडियाड, १९९३ वि० ।

५१ श्री हरिराय जी कृत वडे शिक्षापात्र—प्रकाशक—श्री सुवोचिनी सभा, जगदीश्वर प्रिंटिंग प्रेस, बम्बई—सस्करण स० २००१ वि० ।

५२ श्रीभागवत निबन्धानुसारी—गोकुलराय कृतोऽध्यायार्थ, प्रकाशक—जेठानन्द आप्तनमल, १९९६ वि० ।

(ई) जीवन-चरित और वार्त्ता-साहित्य

५३ चरितावली—(भारतेन्दु) स० १९१७ ।

५४ मूल गुसाईं चरित ।

५५ श्री चैतन्य चरितावली—प्रभुदत्त (ब्रह्मचारी) ।

५६ श्री महाराज सूरदास जी का जीवन-चरित—भारत जीवन प्रेस कार्या, स० १९९३ वि० ।

५७ प्राचीन वार्त्ता रहस्य—विद्या-विभाग, काँकरीली, स० १९९८ वि० ।

५८ गोस्वामी श्री हरिराय जी कृत सूरदाम की वार्त्ता—सम्पादक—श्री प्रभुदयाल मीतल, अग्रवाल प्रेस मथुरा, सस्करण स० २००८ वि० ।

५९ चौरासी वैष्णव की वार्त्ता—प्रकाशक—बेकटेश्वर प्रेस, बम्बई, सम्बत् १९८५ ।

६० ए शर्टिं वायोग्राफिकल स्केच आंव श्री वल्लभाचार्य जीज लाडफ, लेखक—नटवरलाल, गोकुलदास शाह, प्रकाशक—लल्लुभाई छगनलाल देसाई, अहमदावाद ।

६१ हित हस्त्रिग चरित (भगवन्मुदिन), मालधीय पुस्तकालय, अलीगढ ।

(उ) दार्शनिक

- ६२ गीता रहस्य—ले० लोकरमान्य तिलक, अनु० माववराव सप्रे, सन् १९२४ ई० ।
 ६३ श्रीमद्भगवद्गीता—गीता प्रेस गोरखपुर, सस्करण स० २०७८ वि० ।
 ६४ ब्रह्मवादसंग्रह शुद्धाद्वैतपरिष्कारश्च—प्रकाशक—जयकृष्णदास हरिदास गुप्त काशी,
 स० १९८५ वि० ।
 ६५ ब्रह्मवाद—ले० रमानाथ शास्त्री, प्रकाशक—पुष्टि-मार्गीय पुस्तकालय, नाथद्वारा सस्करण
 स० १९९२ वि० ।
 ६६ शुद्धाद्वैत दर्शन—भाग १, २, ३—ले० भट्ट रमानाथ शास्त्री, बडा मन्दिर भुईवाडा, वम्बई ।
 ६७ शुद्धाद्वैत मार्तण्ड—ले० गोस्वामी गिरधर जी, प्रकाशक—रत्न गोपाल भट्ट, बनारस ।

(ऊ) ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक

- ६८ अकबर दी ग्रेट मुगल—विसेण्ट स्मिथ १९१७ ई० ।
 ६९ अकबर नामा—भाग ३ ।
 ७० आयने-अकबरी—ग्रनु० ब्लाक मैन ।
 ७१ इम्पीरियल फर्मान—भावेरी ।
 ७२ केम्ब्रिज हिस्ट्री ऑव इण्डिया—भाग ४ ।
 ७३ मुन्तखिब-उल-तवारीख ।
 ७४ मु शियात अबुलफजल—अब्दुलसमद द्वारा संकलित स० १९६३ वि०
 ७५ हिस्ट्री ऑव मैट्रीविल इण्डिया (डा० ईश्वरीप्रसाद) ।
 ७६ पुष्टि-मार्ग नो इतिहास—प्रकाशक—बसन्तराम हरिकृष्ण शास्त्री, अहमदाबाद, सस्करण
 १९३३ ई० ।
 ७७ हिन्दुत्व—(रामदास गोड) ।
 ७८ Influence of Islam on Indian Culture—(ले० डा० ताराचन्द) ।
 ७९ The coming of the Brahmanism and the South of India
 J. R. A. S. 1912 (Govindacharya)
 ८० Historical sketches of Daccan, Book II and III (K. V.
 Subrahmanya Aiyer)
 ८१ South Indian History (S K. Aiyangar).
 ८२ History of Indian Philosophy (Surendra Nath Gupta)
 ८३ Material for the study of Pushtumarga (Guru Prasad
 Tandan)
 ८४ Vaishnavism, Shaivism and Minor Religious systems
 (Sir R G Bhandarkar)

(ए) साहित्यिक एवं समीक्षात्मक

- ८५ अष्टछाप—ले० गोकुलनाथ कृत, सम्पादक डा० धीरेन्द्र वर्मा, प्रकाशक—रामनारायणलाल
 प्रयाग, सस्करण १९२९ ई० ।
 ८६ अष्टछाप परिचय—ले० प्रभुदयाल मीतल, प्रकाशक—अग्रवाल प्रेस, मथुरा ।
 ८७ अष्टछाप और बल्लभ सम्प्रदाय, भाग १, २—ले० डा० दीनदयालु गुप्त, प्रकाशक—हिन्दी
 साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, स० २००४ वि० ।

- ८८ भारतीय साधना और सूर साहित्य—(डा० मुंशीराम शर्मा) ।
 ८९ भक्त शिरोमणि महाकवि सूरदास—(नलिनी मोहन सान्याल) ।
 ९० महाकवि सूरदास—नन्ददुलारे वाजपेयी ।
 ९१ सूरसागर, हस्तलिखित प्रतियाँ (जिनका उल्लेख द्वितीय अध्याय में हुआ है)
 ९२ सूरसागर मुद्रित प्रतियाँ ” ” ”
 ९३ सूरदास के अन्य ग्रन्थ ” ” ”
 ९४ सूरदास जी के दृष्टिकूट—नवलकिशोर प्रेस, स० १९०४ वि० ।
 ९५ सूरदास—ले० आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, सरस्वती मन्दिर बनारस, सस्करण स० २००६ ।
 ९६ सूरदास—ले० जनार्दन मिश्र ।
 ९७ सूरदास—डा० ब्रजेश्वर वर्मा, हिन्दी परिषद् विश्वविद्यालय प्रयाग, सस्करण, सन् १९५० ।
 ९८ सूरदास—डा० पीताम्बरदत्त वडधवाल, सम्पादक—डा० भागीरथ मिश्र, लखनऊ ।
 ९९ सूर निर्णय—द्वारकादास परीख व प्रभुदयाल मीतल, अग्रवाल प्रेस मथुरा, सस्करण
 सम्बत् २००६ ।
 १०० सूर साहित्य—डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी, प्रकाशक—मध्यभारत हिन्दी साहित्य समिति,
 सस्करण स० १९९३ वि० ।
 १०१ सूर साहित्य की भूमिका—रामरतन भटनागर, वाचस्पति त्रिपाठी ।
 १०२ सूर सौरभ भाग १, २—(प्रो० मुंशीराम शर्मा) सस्करण २००२ वि० ।

(ए) हिन्दी-साहित्य के इतिहास ग्रन्थ

- १०३ मॉडर्न वर्नाक्युलर लिटरेचर—(सर जॉर्ज प्रियर्सन) ।
 १०४ मिश्रबन्धु विनोद—(मिश्रबन्धु) ।
 १०५ शिर्वांसिंह सरोज—(शिर्वांसिंह सेंगर) ।
 १०६ हिन्दी साहित्य—(डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी) ।
 १०७ हिन्दी साहित्य का इतिहास—(आचार्य रामचन्द्र शुक्ल) ना० प्रा० स० काशी, स० २००६ ।
 १०८ हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास—(डा० रामकुमार वर्मा) ।

(ओ) विविध विषयों के ग्रन्थ

- १०९ इस्त्वार देला लितेरा त्यूर ऐन्दवै ऐन्दुस्तानी ।
 ११० ए बर्डस आई व्यू ऑव पुष्टिमार्ग—ले० नटवरलाल गोकुलदास शाह, प्रकाशक
 लल्लूभाई छगनलाल देसाई, अहमदाबाद ।
 १११ गोडीय दशम खण्ड ।
 ११२ तर्जुमा-उल-कुरान—(मौलाना आजाद) सैयद एम० हसन द्वारा अनूदित ।
 ११३ भक्ति योग—ले० चौ० रघुनन्दनप्रसाद सिंह, प्रकाशक—गीता प्रेस गोरखपुर, सस्करण
 १९९३ वि० ।
 ११४ वसन्त घमार कीर्तन संग्रह, भाग २—प्रकाशक—लल्लूभाई छगनलाल देसाई, अहमदाबाद
 स० १९८४ वि० ।
 ११५ ब्रजयात्रा वर्णन—प्रकाशक—प० माधव शर्मा काशी, सस्करण स० १९९६ वि० ।
 ११६ रसेश थ्रीकृष्ण—ले० जे० जी० शाह, प्रकाशक—लल्लूभाई छगनलाल देसाई, अहमदाबाद ।
 ११७ राम रसिकावली—(ठा० साधुराम मिह) ।

११८ लघु भागवतामृत—ले० श्री रूप गोस्वामी, प्रकाशक—खेमराज श्रीकृष्णदास बम्बई,
स० ११५६ वि० ।

११९ वर्षोत्सव और कीर्त्तन संग्रह—प्रकाशक—लल्लूभाई छगनलाल देसाई, सस्करण १९६३ वि० ।

१२० व्यास वाणी—प्रकाशक—राधाकिशोर गोस्वामी वृन्दावन, सस्करण १९६४ वि० ।

(अ) पत्र-पत्रिकाएँ—लेख, भाषण आदि

१२१ कल्याण, साधनाङ्क, कृष्णाङ्क और भागवताङ्क, गीताप्रेस गोरखपुर ।

१२२ Modern Hinduism and its Debt to the Nestorians C. Dr.

१२३ Grierson, Journal of Royal Asiatic Society.

१२४ वल्लभीय सुधा—मथुरा से समय-समय पर प्रकाशित ।

१२५ ब्रज भारती—मथुरा से प्रकाशित ।

१२६ श्रीकृष्ण—काशी से प्रकाशित ।

१२७ Gorakhnath and the Kanfata Yogis (an article by W. Briggs, Published in 'Religious Life in India' series.)

१२८ भाषण सूरदास और उनकी कविता, आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी, वगाल ।

१२९ हिन्दी मण्डल द्वारा प्रकाशित (सन् १९४४) ।

१३० सूरदास और उनका साहित्य—प० जवाहरलाल चतुर्वेदी (सर्चलाइट प्रेस, पटना) ।

१३१ The Birth date of Ballabhacharya, the advocate of
Suddhadvait Vedant, by Prof. Bhatt of Baroda College
(9th All India Oriental Conference, Trivendram)

१३२ गजेटियर ऑव दी मथुरा डिस्ट्रिक्ट, गवर्नमेण्ट प्रेस, इलाहाबाद, १९११ ई० ।



